Büchsel

Christologie der Offenbarung Johannis

DIE CHRISTOL
DER OFFENBARUNG

INAUGURAL-DISSERT

ZUR ERLANGUNG DER LICENTIATENW
GENEHMIGUNG DER HOCHWÜRDIGE
FAKULTÄT DER VEREINIGTEN FRIED
HALLE-WITTENBER

AM 2. AUGUST 1907, MITTAGS
ZUGLEICH MIT DEN ANGEHÄNGTEN TH
VERTEIDIGEN WIRD

FRIEDRICH BÜCH
CAND. THEOL. AUS STÜCKE

OPPONENTEN:
HERR PRIVATDOZENT DR. MEI
HERR CAND. THEOL. HEINZEL

HALLE A. S.
DRUCK VON C. A. KAEMME
1907.

TOLOGIE

NG JOHANNIS.

SSERTATION

ATENWÜRDE, WELCHE MIT
ÜRDIGEN THEOLOGISCHEN
FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT
TENBERG

MITTAGS 12 UHR
GTEN THESEN ÖFFENTLICH
N WIRD

BÜCHSEL
S STÜCKEN.

TEN:
T DR. MEDICUS
. HEINZELMANN

A. S.
EMMERER & Co.

DIE CHRISTOLOGIE DER OFFENBARUNG JOHANNIS.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER LICENTIATENWÜRDE, WELCHE MIT GENEHMIGUNG DER HOCHWÜRDIGEN THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG

AM 2. AUGUST 1907, MITTAGS 12 UHR

ZUGLEICH MIT DEN ANGEHÄNGTEN THESEN ÖFFENTLICH VERTEIDIGEN WIRD

FRIEDRICH BÜCHSEL

CAND. THEOL. AUS STÜCKEN.

OPPONENTEN:

HERR PRIVATDOZENT DR. MEDICUS
HERR CAND. THEOL. HEINZELMANN

HALLE A. S.
DRUCK VON C. A. KAEMMERER & Co.
1907.

Inhaltsübersicht.

I. Das Lamm im Thron. Koordination mit Gott — Subordination — Sohn Gottes — Geist — λόγος.

II. Das Blut des Lammes. Jesus und die Märtyrer — Heilsbedeutung des Todes Jesu — Das Kaufgeld — Die Waschung der Kleider — Das geschlachtete Lamm.

III. Der Zorn des Lammes.

IV. Der Herr der Gemeinden. Die Erscheinung — Die Gaben Jesu — Das Verhalten der Gemeinde gegen Jesus — Das Gericht in der Gemeinde.

V. Der Sohn des Weibes.

A. Die Bedeutung des 12. Kap. — Die Gemeinde als Mutter — Der männliche Sohn — Die Erhöhung — Der Tod Jesu.

B. Die mythologischen Elemente. Die Tradition und ihre Bedeutung — „Mythologisches Aussehen“ — Die Drachenmythen — Die Abweichungen — Die Beziehung zu den Drachenmythen.

Schluss. Die Einheitlichkeit des Christusbildes.



I. Das Lamm im Thron Gottes.

Das Christusbild der apoc. ist nicht durch Rückschlüsse aus dem Heilsbesitz des Gläubigen gebildet. Es entsteht auch nicht aus der Betrachtung, der geschichtlichen Überlieferung vom Leben Jesu; da der Verfasser der apoc. Prophet ist, sieht und hört er Jesus gegenwärtig, unmittelbar mit seinen eigenen Sinnen. Ihm ist eine Tür zum Himmel aufgetan (4, 1) und im Geiste (1, 9f.) wird ihm Jesus sichtbar und hörbar. Der Christus, von dem die apoc. redet, ist also 1. der erhöhte, gegenwärtige, 2. der jenseitige, himmlische.

Was Jesus gegenwärtig im Himmel ist, das drückt der Prophet aus, indem er ihn als Throngenossen Gottes beschreibt. Dieser Gedanke zieht sich durch das ganze Buch hindurch. Am wenigsten macht er sich in Kap. 1—3 bemerkbar. Aber er fehlt auch dort nicht 3, 21: „wie ich mich gesetzt habe zu meinem Vater auf seinen Thron“. In anschaulicher Darstellung, die ganze Szene beherrschend, findet er sich Kap. 5—7. Kap. 4 beschreibt ausführlich den Thron Gottes. In diesem Thron ist Jesus als geschlachtetes Lamm.[1]) Ebenso wird 12, 5 das „Kind“, der Christus, entrückt zu Gott und seinem Thron. Daran, dass Gott seinen Thron mit Jesus teilt, wird auch dann nichts geändert, wenn Himmel und Erde vergangen sind. Auch im neuen Jerusalem ist der himmlische Thron der Thron Gottes und des Lammes (22,1 und 3.) Derselbe Gedanke, nur ohne diese konkrete Form der Darstellung, liegt vor, wo die Formel „Gott und das

---

1) 5, 6 vgl. 7, 17. „Das Lamm mitten im Thron“.

Lamm“ gebraucht oder sonst von Jesus dasselbe ausgesagt wird, wie von Gott. So 6, 16: „Vor dem Angesichte des, der auf dem Throne sitzt, und vor dem Zorn des Lammes“; 7,9 „vor dem Throne und vor dem Lamme“.[1]) 14, 1 ist Jesu Name und der Name Gottes zugleich auf die Stirn der Gläubigen gezeichnet. 14, 4: „Erstlinge für Gott und das Lamm“. 5, 13: „dem, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamme sei Lob ....“ 7, 10: das Heil .... Gotte und dem Lamme“. 7, 17 sind Gott und das Lamm deutlich koordiniert, wenn das Lamm die Seligen weidet und leitet, und Gott ihnen die Tränen abwischt. Ebenso 21, 22 und 23, wo Gott und das Lamm für das neue Jerusalem Tempel und Leuchte sind. Im Gericht steht Jesus neben Gott 3, 5.

Koordination Gottes und Jesu liegt auch vor, wenn das Buch des Lebens als das Buch des Lammes erscheint: So 13, 8 „in dem Lebensbuche des geschlachteten Lammes“. Dieselbe Formel steht 21, 27 ohne „des geschlachteten“. Dieses Buch gibt im Gericht den Ausschlag 20, 12, 15; wer nicht in dem Buche steht, wird in den Feuersumpf geworfen. Es enthält also die Namen der Gerechten.[2]) In diesem Buch stehen die Namen seit Grundlegung der Welt 13, 8, 17, 8. Trotzdem kann man noch ausgestrichen werden 3, 5.[3]) Zu diesem Eingriff in die Prädestination Gottes hat Jesus das Recht 3, 5. Nichts geringeres als dieses hat es zu bedeuten, dass das Buch des Lebens das Buch des Lammes ist. Jesus ist der Verwalter, nicht nur eine ideale Vermittlung der ewigen Erwählung Gottes. Jesus allein hat an dieses Buch ein Anrecht. Das ist im 5. Kap. grossartig

---

1) Der Thron steht hier natürlich für den, der darauf sitzt, d. h. Gott.

2) Ueber die Stellen aus dem A. T. und der jüdischen Literatur, an denen von diesem Buch die Rede ist, vgl. Bousset, Komm. S. 224.

3) Die merkwürdige Spannung zwischen diesem Ausstreichen und dem Feststehn des Buches seit der Weltschöpfung ist genau dieselbe, wie bei Paulus; auch bei diesem steht der ewigen Erwählung die Möglichkeit gegenüber, dass der Erwählte das Heil verliert, ohne dass ein Ausgleich gegeben würde.

dargestellt.[1]) Hier ist das Buch nach Art eines Testaments versiegelt gedacht.[2]) Es enthält ja die Namen derer, die die zukünftige Herrlichkeit „erben“ sollen (20, 7). Ist das Testament noch versiegelt, so kann die Austeilung des Erbes noch nicht erfolgen. Solange haben die Erben noch zu warten auf den Genuss der ihnen zustehenden Güter. Ist das Testament aber entsiegelt, so steht die Austeilung des Erbes nahe bevor; jedenfalls steht ihr dann kein Hindernis mehr im Wege. So kommt alles auf die Eröffnung des Testamentes an. Keiner im Himmel, auf Erde und unter der Erde darf sie vollziehen, Gott gestattet es keinem. Nur Jesus ist würdig dazu. Wäre er nicht da, so würde das Buch uneröffnet bleiben, aber er eröffnet es nun auch. Wohl in keiner Stelle ist die Majestät Jesu so stark ausgesprochen wie hier im 5. Kap. Trotzdem liegt aber auch hier keine Verletzung der Majestät Gottes vor; Jesus tritt nicht etwa als derjenige auf, der Gott aus einer Verlegenheit befreite. Bousset vermutet freilich[3]) nach Gunkels Vorgang, dass hier ein alter heidnischer Mythus verarbeitet ist. Der Mythus war etwa folgender: Das geheimnisvolle Schicksalsbuch vermögen die alten Götter nicht zu öffnen, dämonische Machte hindern sie. Das „Lamm“ aber hat diese besiegt und ist so imstande, das Buch zu öffnen, die Götter aus ihrer Verlegenheit zu befreien, wofür es dann die Weltherrschaft übernimmt. Der Vergleich ist sehr lehrreich. Gerade die kleinen äusserlichen Ähnlichkeiten machen es möglich, die grundlegenden innerlichen Differenzen auf-

---

1) Bei Kap. 5 an ein „Buch, in dem die Schicksale der Welt verzeichnet sind“, zu denken, wie Bousset, Komm. 254 tut, liegt gar keine Veranlassung vor. Diese Vorstellung kommt in der apoc. überhaupt nicht vor. Auch die „Vorstellung, dass mit der Ablösung jedes Siegels sich ein Teil des Inhaltes der Buchrolle verwirkliche“, hat keinerlei Anhalt im Text, da vom Inhalt des Buches in Kap. 5 überhaupt nicht die Rede ist.

2) Vgl. Zahn, Einleitung[2] II 591.

3) Kommentar S. 259.

zuzeigen.[1]) Von Unfähigkeit Gottes ist mit keinem Wort die Rede, nicht auf den Sieg über dämonische Mächte kommt es an, sondern auf die Würdigkeit, d. h. auf Gottes Erlaubnis. Darin, dass Jesus nicht als der mächtige, sondern als der würdige bezeichnet wird, liegt gerade die vollständige Ueberordnung Gottes. Wenn Gott von Jesus „abhängig“ scheint, so hat das seinen Grund nicht im Wesen des Buches oder in Gottes Wesen, sondern lediglich in Gottes Willen. Wenn das Buch uneröffnet bliebe, läge das nur an dem Nichtwollen, nicht an einem Nichtkönnen Gottes. So verdrängt oder ersetzt Jesu Majestät nicht die Majestät Gottes. Jesus tritt nicht etwa an die Stelle Gottes, der nun verschwände, sondern hier, wie überall, stehen beide nebeneinander, ohne sich gegenseitig ihre Ehre zu verkürzen.[2])

Der Koordination Gottes und Jesu entspricht es, dass Jesus Anteil hat an der Anbetung, die Gott empfängt. Grossartig ist dies im 5. Kap. geschildert. Die Anbetung Jesu ist nicht etwa nur eine gelegentliche, sondern mit Absicht ist sie an den Anfang des Zukunftsgesichtes gestellt. Wo Jesus zuerst auftritt in demselben, da ist er Gegenstand der Anbetung. Diese Anbetung ist nicht etwa

---

1) Dass es sich hier nicht um ein Schicksalsbuch handelt, ist oben gezeigt; dieser Unterschied mag vorläufig zurückgestellt werden.

2) Von dieser fundamentalen Differenz aus müsste man auch das Verhältnis des Kap. 5 Erzählten zu jenem heidnischen Mythus beurteilen, wenn ein solcher wirklich einigermassen sicher nachzuweisen wäre, was zur Zeit nicht möglich ist. Solange der wirkliche religiöse Gehalt so völlig verschieden ist, hat die Aufzeigung von mythologischen „Urbildern“ für Gedanken der apoc. einen verschwindenden Wert. Sie würde ganz und gar nicht beweisen, dass die Aussagen der apoc. oder gar die christliche Christologie selbst durch die Übertragung mythologischer Ideen auf Jesus entstanden sei. Der wesentliche Gehalt der abgeleiteten christlichen Gedanken entstammte ja nicht der Quelle, aus der sie „abgeleitet“ wären, sondern dem Ableitenden, d. h. aber die Aufzeigung der sog. „Quelle“ müsste uns vergleichsweise gleichgiltig bleiben gegen die Kenntnis des Ableitenden, der ja die entscheidende Rolle spielt.

auf die Gemeinde beschränkt. Im Gegenteil, die Anbetung beginnt bei den 4 Tieren und den 24 Ältesten, deren Anbetung die Gebete der Heiligen, d. h. der Gemeinde repräsentiert. Dann schliessen sich an die Myriaden von Myriaden Engeln und endlich — der Kreis wird immer weiter — die sämtlichen Geschöpfe im Himmel, auf Erden, unter der Erde und auf dem Meer. Und zum Schlusse bekräftigen den allgemeinen Hymnus die 4 Tiere mit ihrem Amen und die Ältesten mit der Niederwerfung vor Jesus. Zugleich werden Gott und Jesus angebetet. Eine Wiederholung der Anbetung Jesu und Gottes bietet 7, 10; dort sind die Anbetenden eine unzählbare Menge aus allen Völkern mit Palmen und weissen Kleidern, nach v. 14 ff. die vollendete Gemeinde, die die grosse Trübsal hinter sich hat. Diese Anbetung Jesu ist keineswegs als eine spontane, noch durch keine Reflexion angefochtene Schwärmerei der Frömmigkeit des Propheten zu beurteilen. Im Gegenteil: Der Prophet tritt auf das energischste für den Satz ein, dass niemand Anbetung gebührt als Gott. Wie spontane Regung eines Triebes anzubeten, zu behandeln ist, zeigt 19, 10; 22, 8 f. Energisch[1]) lehnt der Engel solche Beeinträchtigung der Gott allein gebührenden Ehre ab. Wie sehr der Prophet es verabscheut, einen anderen als Gott anzubeten, zeigt seine Beurteilung des Kaiserkultus. Dieser ist für ihn eine teuflische Sünde. Jegliche Beteiligung an ihm, auch nur die Annahme des Stempels, bringt die Verdammnis in der ewigen Qual. Zu dieser Sünde darf sich keiner zwingen lassen, sondern jeder muss bereit sein, lieber sein Leben zu lassen (14, 9 ff.) Von Naivität kann also da nicht die Rede sein, wo es sich um die Frage der Anbetung handelt. Aber die Anbetung Jesu steht nichtsdestoweniger fest.

Dieselbe Koordination Jesu und Gottes ist vorausgesetzt, wenn Jesus mit Prädikaten beschrieben wird, die Gott zukommen. Das vielsagendste in dieser Beziehung

---

1) ὅρα μή.

ist 1, 17 (vgl. 2, 8) ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν. Jesus legt sich die Existenzweise bei, die nach vorwärts und rückwärts alles an Dauer übertrifft und der Art nach von allem anderen Sein als Lebendigkeit schlechthin unterschieden ist; d. h. aber: sein Dasein steht ausser aller Analogie mit dem Geschaffenen, es ist göttlich. Eine solche Übertragung eines göttlichen Vorrechts auf Jesus liegt auch vor, wenn er als Besitzer der Schlüssel des Todes gilt 1, 18. Denn diese Schlüsselgewalt kommt nur Gott zu nach der Tradition.[1]) Dieselbe Vorstellung liegt auch 3, 7 vor, wo die Unabänderlichkeit des Schliessens und Öffnens Jesu mit Worten bezeichnet wird, die im Hiob (12, 14) Gottes Macht beschreiben. Wird sein Richten damit gekennzeichnet, dass er der ist, der Herzen und Nieren durchforscht 2, 23, so ist auch hier ein Prädikat, das nach den Psalmen und Jeremias Gott eignet, auf ihn übertragen.

Die Richtermacht Jesu wird weiter damit beschrieben, dass aus seinem Munde ein scharfes, zweischneidiges Schwert geht (1, 16; vgl. 2, 12 u. 16; 19, 15). Mit ihm tötet er seine Feinde (19, 21). Das heisst: sein Wort tötet. Die Vorstellung ist alt und findet sich schon Jes. 11. Sie gehört zum traditionellen Messiasbild, wie Psalm Salom. 17, 24, 35 und Hen. 62, 2 zeigt.[2]) Auch dies ist eine Übertragung dessen, was sonst nur von Gott gilt, auf den Messias. Wie Gottes Wort allmächtig ist, so dass er nur zu sprechen braucht, um zu schaffen, so ist das Wort des Messias allmächtig. Er braucht nur zu sprechen, um zu töten. Ferner könnte man hier erwähnen, dass Jesus 1, 14 mit dem weissen Haar des Betagten von Dan. 7 auftritt. Vielleicht ist auch die Bezeichnung ὁ ἅγιος 3, 7 hierher zu ziehen, nämlich, wenn

1) Vgl. Bousset, Komm. S. 197.

2) Im Neuen Testament ist die einzige Parallele 2. Thess. 2, 8. Analogien bieten Hebr. 4, 12 und act. 5, 5, wo Ananias stirbt, als er das Wort des Petrus hört. Diese Macht eignet dem Worte darum, weil es aus dem Geist stammt, so Jes. 11, Psalm Salom. vgl. 17, 37.

man bedenkt, dass הקדוש ברוך הוא der herrschende Gottesname in der Synagoge war.[1])

Als Koordination Gottes und Jesu kommt endlich noch die trinitarische Formel zu Anfang 1, 4ff. in Betracht. Wie öfter im Neuen Testament erscheint dort Jesus als Spender von Gnade und Friede neben Gott und dem Geiste.

Die Stellung Jesu neben Gott hat zur Kehrseite seine Herrscherstellung gegenüber der Welt. Er ist der König der Könige und Herr der Herren 19, 16; der Fürst der Könige der Erde 1, 5. Nach Psalm 2 wird seine Macht über alle Völker geschildert 2, 26ff., 12, 5. Alles, was auf der Erde geschieht, übersieht er 5, 7. Wie alle Menschen, die Könige und die Fürsten und die Obersten und die Reichen und die Starken und jeder Knecht und Freie vor seiner Macht zittern, zeigt 6, 15 ff. Daneben steht sein innerliches Regieren in den Menschen; 3, 9 verheisst er Juden in Philadelphia zu Christen zu machen. Wie über die Lebendigen, herrscht er über das Totenreich 1, 18; vgl. 3, 7. Sein Zorn macht die Erde beben 6, 12ff. (besonders v. 16). Es verleiht den Morgenstern 2, 28, das verborgene Manna 2, 17, die Früchte vom Baume des Lebens 2, 7. Die Engel sind seine Knechte 19, 10; 22, 8f., die er sendet 1, 2; 22, 6.[2]) Alles betet ihn an mit Gott zugleich 5, 8ff.

3, 14 wird Jesu Stellung zur Natur dahin zusammengefasst, dass er als ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ bezeichnet wird. Sicher ist, dass Jesus mit dieser Beziehung über die gesamte Natur erhoben wird. Von Gleichstellung mit derselben kann man nicht reden. Das Wort ἀρχή lässt nun eine doppelte Auffassung zu. Erstens: ἀρχή bedeutet Anfang. Der Unterschied von der übrigen κτίσις ist ein rein zeitlicher. Die ἀρχή gehört zur Schöpfung und hat als das erste Werk vor den anderen

---

1) Weber, jüd. Theolog. S. 148.

2) Dass 12, 7ff. Michael, nicht Jesus den Teufel kämpfend aus dem Himmel wirft, kann man nicht dagegen geltend machen; ebensowenig, dass 14, 14ff. Jesus den Engeln gegenüber nur die Stellung des ersten unter Gleichstehenden einnimmt.

nur einen Wertvorrang, ist das erste unter sonst gleichstehenden. Zweitens: ἀρχή bedeutet „Prinzip“ der Schöpfung, Grund und Vermittlung ihrer Existenz.[1]) Der Unterschied von dem Geschaffenen ist ein wesentlicher, der der Ursache und des Verursachten. Beide Auffassungen schliessen sich insofern nicht aus, als das erste Geschaffene die Existenz aller folgenden vermitteln kann, wie dies Kol. 1, 15 der Fall ist. Dort ist der πρωτότοκος πάσης κτίσεως zugleich der, durch den alles geschaffen ist. Auch proverb. 8 ist die Welt nicht nur zeitlich nach, sondern auch mittelst der Weisheit geschaffen. Über die erste Bedeutung von ἀρχή hinauszugehen, legt die Verbindung von ἀρχή und τέλος nahe. Diese findet sich 21, 6 u. 22, 13.[2]) Ob an diesen Stellen Gott oder Jesus der Redende ist, bleibt unsicher. 12, 13 ist aber wohl um des ἐγὼ Ἰησοῦς von v. 16 willen Jesus als der Redende zu denken. Auch das ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος was 22, 13 dem ἀρχὴ καὶ τέλος voraufgeht, kommt nach 1, 17 ihm zu. Ist aber Jesus ἀρχὴ καὶ τέλος, so kann zum mindesten in dieser Formel ἀρχή nicht nur Anfang bedeuten. Dem Ziel der Welt — anders ist τέλος nicht zu verstehen, wenn es auf eine Person angewandt wird — entspricht nur ihr Grund, nicht das zeitlich erste Glied. Ferner eine ἀρχή, ein πρῶτος, der zugleich der schlechthin Lebendige ist, von dem alles Leben kommt (1, 17), der ist damit schon als Prinzip der Schöpfung charakterisiert. Hat man aber hier ἀρχή im Sinne von Prinzip, so ist das Wahrscheinlichste, dass es auch in der Verbindung ἀρχὴ τῆς κτίσεως so gemeint ist. Dass die Schöpfung „hier gerade als Gottes Schöpfung erscheint“,[3]) ist nach allem Vorhergesagten natürlich kein Grund dagegen, dass Jesus die Schöpfung vermittelt hat.

---

1) Über den Sprachgebrauch vgl. Cremer, Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität, 9. Aufl., S. 190.

2) 1, 8 ist ἀρχὴ καὶ τέλος bei einigen Textzeugen eingeschoben.

(3 B. Weiss, neutestamentliche Theologie[4], S. 568.

Es legt umgekehrt gerade den Gedanken nahe, dass auch hier wie sonst Jesus Gott an die Seite gestellt ist.[1])

Neben diesen Stellen, in denen Jesus Gott gleichgestellt wird, stehen solche, die die Differenz hervortreten lassen. Gott ist, wie sonst im Neuen Testament, der Gott Jesu: so 1, 6, 2, 7, 3, 2 u. 12. Er hat seinen Sitz neben Gott von Gott empfangen 2, 28. Er ist der Sohn, Gott der Vater 2, 28, 3, 5 u. 21, 1, 6, 14, 1. Aber es ist unberechtigt, hier einen Widerspruch zu konstatieren. Jesu Stellung neben Gott ist dadurch nicht eingeschränkt, sondern vielmehr begründet. Natürlich hat und ist er, was er hat und ist, nicht von sich selber, wie Gott, sondern von Gott, aber daraus folgt nicht, dass er nun weniger hat und ist. Wenn es nach 3, 2 auf die Vollendung der Werke vor Gott ankommt, so hindert das nicht, dass Jesus bestimmt, wann diese Vollendung erreicht ist oder nicht. Dass Gott das Gericht vollzieht und Jesus sich vor ihm zu den Leuten bekennt (3, 5), nimmt Jesus freilich die eigentümliche Rolle des Weltenrichters, gibt ihm aber zugleich gerade die entscheidende Stimme.[2])

1) Dass man ἀρχὴ τῆς κτίσεως nach genes. 49, 3 und deut. 21, 17 zu verstehen habe (Holtzmann, Kommentar S. 325), ist unbeweisbar.

2) Dass 20, 11 ff. das Gericht beschrieben wird ohne eine Erwähnung des Christus, ist sehr auffallend, um so mehr, als er Kap. 21 und 22 öfter erwähnt ist, und als 20, 11—14 deutliche Beziehungen (der zweite Tod v. 6 und 14, die erste Auferstehung v. 5, der Feuersumpf v. 10 und 15) zu 20, 1—10 hat, wo der Christus den ganzen Zusammenhang beherrscht. Löst sich das Problem so, dass, wie die Genossen des 1000 jährigen Reiches nicht ins Gericht kommen, auch ihr Herscher demselben fern bleibt? Oder muss man in Kap. 20 ein jüdisches Fragment als Vorlage annehmen, aus dem das Fehlen des Christus stehen geblieben ist? Aber dann müsste etwas wie das Sterben des Christus, das sein Fehlen im Gericht erklärte (wie IV. Esra 7), getilgt sein, d. h. der Urtext wäre so stark angegriffen, dass man sich wundern müsste, dass die Redaktion nicht weiter gegangen ist und nicht auch diesen Anstoss, den ein christlicher Redaktor auch empfinden musste, beseitigt hat. Glaubt man aber, dass ein Christ bei der Redaktion einer jüdischen Vorlage über diesen Anstoss hinweggehen konnte, dann kann man schliesslich auch annehmen, dass ein Christ diesen ganzen Abschnitt selber schreiben konnte.

Warum Jesus so neben Gott steht, wird nicht untersucht, nicht als vernünftig und notwendig und darum wirklich bewiesen. Solche Begründungen für seine Aussagen gibt der Prophet in der Regel nicht. Er ist Augenzeuge und spricht aus Erfahrung, ist also eines logischen Beweises überhoben. Das ist charakteristisch für die ganze Art der apoc. Dem entspricht es auch, dass der Text der apoc. nicht gestattet, die Vorstellungen des Propheten über den Ursprung Jesu aus Gott zu rekonstruieren. Der Begriff *ἀρχὴ τῆς κτίσεως* behält etwas undeutliches. Ebenso der Sohnesbegriff. Er kommt selten vor: 1, 6, 2, 18, 2, 28, 3, 5 u. 21, 14, 1. Da Psalm 2 deutlich von Einfluss auf das Denken des Propheten ist, läge es nah, zu behaupten: Sohn Gottes bedeutet in der apoc. einfach den Messias. Aber wenn man bedenkt, dass Jesus ja Gott an die Seite gestellt und Lebendigkeit schlechthin und Ewigkeit ihm beigelegt wird, dann wird es unwahrscheinlich, dass der Sohnesbegriff für den Propheten nur messianischen Sinn gehabt hätte. Dass der Begriff des Sohnes mit dem des messianischen Weltherrscher- und Richteramtes oft verknüpft ist,[1]) beweist noch nicht, dass beide sich unbedingt decken.

Eigenartig ist es, dass Jesus ausdrücklich als Besitzer der 7 Geister Gottes bezeichnet wird. So 3, 1; 5, 6.[2]) Der Geist gewährt ihm Anteil an Gottes Macht über die Welt; weil er den Geist hat, weiss er im Himmel, was überall auf der Erde geschieht. Im Geistesbesitz Jesu liegt wiederum Koordination mit Gott. Denn der Prophet stellt Gott als

---

1) Vgl. 2, 18, 28; 3, 5, 21.

2) Es liegt keine Veranlassuug vor, einen Unterschied zwischen den 7 Geistern (1, 4, 3, 1, 4, 5, 5, 6) und dem einen Geist Gottes, der sonst im Neuen Testament und hier 14, 13; 22, 17 vorkommt, zu machen. Denn die 7 Geister sind nie geschieden, sondern immer bei einander. Man bekommt nicht einen Geist der Liebe und des Himmels und der Propheten und so weiter. Die Siebenzahl ist nur äusserlich, sie tut nichts zur Sache. Die Redeweise — mehr ist es hier nicht mehr — mag ursprünglich aus einer polytheistischen Religion stammen. So Gunkel und Bousset.

Besitzer des Geistes dar. Wie das Lamm die 7 Augen, so hat Gott die 7 Fackeln vor seinem Thron: 4,5. Als Besitzer des Geistes steht Jesus freilich zugleich der Gemeinde gleich. Doch darauf liegt hier schwerlich der Ton, sodass durch den Geistesbesitz Jesu sein Menschsein herausgestellt sein sollte. Denn diese Gleichstellung mit den Gläubigen wäre kein Gegensatz zur Gleichstellung mit Gott, da Gott durch den Geist den Gläubigen Anteil an seinem eigenen Wesen gegeben hat.[1]) Weil Jesus den Geist hat, können seine Worte als Worte des Geistes bezeichnet werden. So 2, 7, 11, 17, 29; 3,6, 13, 22.[2]) Umgekehrt ist das, was der Prophet aus dem Geist sagt, Jesu Zeugnis 19, 10. Wenn Jesus Zeugnis ablegt, so geschieht das, indem ein Mensch Prophet wird. Vgl. 1,2: das Reden und Zeugen des Johannes geht auf das Zeugnis Jesu zurück. Jesus ist also auch Spender des Geistes. Wird 22, 6 Gott als Gott der Geister der Propheten bezeichnet, so ist das natürlich kein Gegensatz dazu; ebenso ist 1,2 das Zeugnis Jesu Gottes Wort. Auch dies ist von der Koordination Jesu und Gottes aus zu verstehen.

Neben diesen Stellen, nach denen Jesus Besitzer und Geber des Geistes bezw. der 7 Geister ist, finden sich Stellen, in denen der Geist ganz selbständig neben Jesu steht. So 1, 5 in der trinitarischen Formel, in der er sogar vor Jesus steht und 22, 3, wo sich ein Gebet des Geistes zu Jesus findet. Der Geist ist also deutlich von Jesu unterschieden. Sehr charakteristisch ist freilich, dass diese Unterscheidung sich hier findet, wo aufs stärkste die innere Zugehörigkeit des Geistes zu Jesus hervortritt: er sehnt Jesu Kommen herbei, wie die Braut. Aus keiner dieser Stellen darf man aber wegen dieser Selbständigkeit des Geistes auf Ursprung aus „Vorstellungsformen polytheistischer

---

1) Vgl. 1. Kor. 2, 10—12.

2) Mögen die betreffenden Verse auch ein Einschub entweder des Propheten bei der Niederschrift oder eines Späteren in der Schrift des Propheten sein: sie sind überhaupt nur möglich auf Grund dieser Anschauung.

Mythologie“ schliessen.[1]) Das ist hier so wenig gestattet, wie bei Paulus, bei dem auch in der trinitarischen Formel (2. Kor. 13, 13) und in der Stelle vom Gebet des Geistes zu Gott (Röm. 8, 26) der Geist „ganz konkret und real neben Jesus steht“ und nicht im Besitze Jesu ist.

19, 13 wird Jesus als *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* bezeichnet. Was hier mit *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* gemeint ist, wird nicht ganz deutlich. Die apoc. kennt sonst ein Wort, das tötet 1, 16; 2, 12, 16; 19, 15, wie Hebr. 4, 12, und legt Jesu dies Wort bei. Der ganze Zusammenhang von 19, 11—16 weist ja auch auf das Richten und Töten. Es bleibt jedenfalls sehr eigentümlich, dass die apoc. vom „Wort Gottes“ redet, nicht wo es sich um die Weltschöpfung oder das ewige Verhältnis Jesu zu Gott, sondern um das Gericht und den Kampf mit den Heiden handelt. Aber daraus lässt sich nicht folgern, dass das „Wort Gottes“ hier etwas anderes bedeute als im Johannes-Evangelium. Es ist durchaus ein Vorurteil, dass man nur aus 19, 13 zu entnehmen habe, was die apoc. sich unter *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* denkt.[2]) Zieht man aber die anderen hierher gehörigen Gedanken der apoc. hinzu, so zeigt sich: es ist das wahrscheinlichste, den Logos-Begriff hier in demselben Sinn zu fassen wie im Johannes-Evangelium. Wird doch auch in der apoc. von Jesus gesagt, dass er das Leben hat (*ζῶν εἰμι* 1, 17), dass durch ihn die Schöpfung geworden ist (*ἀρχὴ τῆς κτίσεως*), dass er ewig ist (*ἔσχατος καὶ πρῶτος* 1, 17, 2,8).[3]) Wird dies alles auch nicht in direkte Beziehung zum Logos-Begriff gesetzt, so dass die Gleichheit der Begriffe im Evangelium und der apoc. mit Händen zu greifen wäre, es ist doch mehr vorhanden als blosse Gleichheit der Worte.

---

1) Wie Bousset Komm. S. 185 tut.

2) Darum kann diese Stelle auch nicht einfach aus der Analogie von sap. Sal. 18, 15 erklärt werden.

3) Diese Zusammenhänge übersieht Holtzmann (Komm. S. 306), wenn er urteilt, dass „der *λόγος*-Name anscheinend mehr nur zusammenhanglos“ aufgegriffen sei.

Man braucht also, um die Identität des λόγος-Begriffs der apoc. mit dem des Evangeliums wahrscheinlich zu machen, garnicht einmal mit Weizsäcker[1]) darauf zu rekurrieren, dass „ein anderer Begriff (als der johannesche) überhaupt noch erst nachzuweisen wäre“. Weiss[2]) glaubt freilich einen solchen anderen Begriff gefunden zu haben in der „alttestamentlichen Anschauung“ vom Wort Gottes, das „als lebendiges unmittelbar vollstreckt, was es verkündigt“.[3]) Aber die „alttestamentliche Anschauung“ ist deutlich überschritten, indem das Wort Gottes personifiziert und mit Jesus identifiziert ist; etwas anderes wäre es, wenn Jesus nur als Besitzer dieses Wortes gedacht wäre, wie in den obengenannten Stellen. Gerade neben v. 13 steht v. 15, neben dem Wort, das Jesus ist, das Wort, das er hat; dies zeigt, dass man beide Begriffe nicht einfach gleichsetzen darf, sondern zu unterscheiden hat, wie sehr sie auch innerlich zusammengehören. Es bleibt also als das Wahrscheinlichste, dass ὁ λόγος τοῦ θεοῦ hier dasselbe bedeutet wie im Evangelium. Dass die betreffende Stelle später in den Text eingeschoben ist, ist als möglich zuzugeben, aber streng bewiesen kann es nicht werden. Aus der unglücklichen Stellung des Satzes im Zusammenhang kann man nicht sicher argumentieren. Denn die Beschreibung des Christus, der Engel, die Namen stehen in v. 11—16 so durcheinander, dass auch durch Entfernung von v. 13b keine Ordnung gewonnen würde. Auch das Missverhältnis zwischen der Betonung des unbekannten Namens vorher und einer Nennung des Namens[4]) ist kein durchschlagender Gegengrund. Es werden nicht weniger als zwei immerhin inhaltsreiche Namen Jesu noch genannt, so dass der λόγος-Name ja garnicht der unbekannte Name von v. 12 zu sein braucht. Aber auch,

1) Apostol. Zeitalter[3], S. 485.
2) neutest. Theolog.[4], S. 569.
3) Andere ähnliche Auffassungen sind gesammelt bei Gebhardt, Lehrbegriff der apoc. S. 98f.
4) Bousset, Komm., S. 431.

wenn der Satz eingeschoben wäre, wäre am Inhalt der Christologie nichts geändert. Die Verwendung des Logos-Begriffs ist hier schliesslich nur Ausdruck einer Tatsache, die auch unabhängig von ihm feststeht: dass die im Sohnesgedanken liegende Koordination Jesu mit Gott durchgeführt ist.[1]) Wertvoll ist der Logosbegriff ja freilich als eine Brücke, die von der apoc. zum Johannes-Evangelium hinüberführt. Freilich überrascht es, ein Bruchstück aus einem spekulativen Gedankenkreis in dem apokalyptischen Bilde zu finden. Aber darum muss der betr. Satz nicht ein späterer Einschub sein, so wenig wie die *ἀρχὴ τῆς κτίσεως* 3, 14. Auch das hohe Alter der apoc. kann die Unechtheit des Satzes nicht beweisen. Bedenkt man, wie früh, bei Paulus, Aussagen über Präexistenz und Vermittlung der Schöpfung sich finden, so zeigt sich, dass man nur aus der Überlieferung in ihrem konkreten Bestande, nicht aus allgemeinen Erwägungen entscheiden kann, ob selbst längere Zeit vor dem Johannes-Evangelium die Übertragung des Logos-Begriffs auf Jesus möglich war. Denn, hängen Präexistenz- und Logos-Gedanke auch nicht so eng zusammen, dass der erste aus dem zweiten stammen muss, so ist die Anwendung des zweiten auf Jesus doch da überall sehr leicht möglich, wo der erste schon vorliegt.

II. Das Blut des Lammes.

Fast überall, wo Jesus in der apoc. auftritt, erscheint er als der Gestorbene und nun aus dem Tode lebendig Gewordene. Bei der Erscheinung in Kap. 1 gehört zum

1) Anders stünde es freilich, wenn Gebhardt mit der Behauptung recht hätte, dass „alle die hohen und höchsten Prädikate“ dem Messias darum zukommen, weil die Logoslehre mit der Messiasidee identifiziert ist. (S. 104.) Von dieser Behauptung sollte schon der Vergleich mit Paulus zurückhalten, bei dem sich zwar Parallelen zu den fraglichen Prädikaten, aber nicht die Logoslehre findet. Mag die Logoslehre auch ein spekulativer Abschluss der Christologie der apoc. gewesen sein — eine Tatsache, die jetzt jedenfalls nicht mehr nachzuweisen ist —, sie als Wurzel, aus der die christologischen Aussagen der apoc. stammen, anzusehen, hat man kein Recht.

ersten, das er sagt: „ich war tot und bin lebendig“ (v. 18). Von Kap. 5 an erscheint er oftmals als das Lamm, das die Spuren der Schlachtung sichtbar an sich trägt. Kap. 19 erscheint er zum Gericht mit einem Gewand, das mit Blut gefärbt ist. Das Blut ist natürlich sein eigenes, nicht das seiner Feinde.[1]) Eine Parallele hierzu bietet 1, 7, wo auch der Wiederkehrende seinen Feinden entgegentritt als der von ihnen Gemordete. „Jedes Auge wird ihn sehen und, die ihn durchbohrt haben, und alle Geschlechter der Erde werden über ihn wehklagen.“ Indem so Jesus fast stets als der Gestorbene erscheint, zeigt sich, wie wichtig dem Apokalyptiker sein Tod ist.

Jesu Tod steht in unverkennbarer Parallele zu dem Tod, der von den Gläubigen gefordert wird und auch schon geleistet ist. Jesus ist der treue Zeuge 1, 5; 3, 14. Zeuge ist er darum, weil er der Welt Gottes Wort verkündet.[2]) Weil er von dem Wort Gottes nicht liess, sondern dafür starb, darum heisst er „der treue Zeuge“. Wie Antipas darum der Getreue und der Zeuge Jesu heisst, weil er sich für sein Wort hat töten lassen 2, 13. Solche Zeugen Jesu, die Jesu Wort vertreten mit ihrem Leben, wie er Gottes Wort vertrat, gibt es noch mehr 17, 6, vgl. 6, 9. Sie haben wie Jesus ihr Leben nicht lieb gehabt bis zum Tode 12, 11. Derselbe Sieg, den Jesus in seinem Tode über den Teufel davongetragen hat (5, 5), ist auch von den Märtyrern erreicht 12, 11; und er wird auch von allen Christen gefordert als Bedingung zur Teilnahme an der zukünftigen Herrlichkeit.[3])

1) Er zieht ja zum Kampfe aus, das Blut seiner Feinde ist also noch gar nicht vergossen. Darum kann man auch diese Stelle nicht aus Jes. 63, 1 ff. wo Jahveh vom Kampf gegen seine Feinde blutbespritzt heimkehrt, ableiten, wie Bousset und Holtzmann wollen. Eine so gedankenlose Übertragung dessen, was von Jahveh gesagt ist, auf Jesus dem Apokalyptiker zuzutrauen, besteht keine Veranlassung.

2) Dies geht deutlich hervor aus der stehenden Nebeneinanderstellung von Wort Gottes und Zeugnis Jesu 1, 2; 12, 17; 20, 4, namentlich auch aus 6, 9, *διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον.*

3) 2, 7, 11, 17, 26; 3, 5, 12, 21; 21, 7 vgl. auch 2, 10.

Die Gleichstellung des Todes Jesu mit dem der Märtyrer in der Gemeide ist also deutlich. Das ist aber nur eine Seite der Sache. Denn, dass der Gedanke der Selbsterlösung der Gläubigen durch das Martyrium völlig fern liegt, zeigt 12, 11. Diese Stelle, die den Tod Jesu ganz nahe an den der Märtyrer heranrückt, zeigt doch zugleich, wie unberechtigt es ist, Jesu Tod einfach in die Reihe der Märtyrertode eingeordnet zu denken. Die Fähigkeit der Gläubigen zum Martyrium beruht auf Jesu Blut. Weil er über den Teufel gesiegt hat, können auch sie die Liebe zum Leben überwinden und sterbend über den Teufel siegen „um des Blutes des Lammes willen“. Trotz der Betonung der Analogie mit dem Tode der Märtyrer behält also der Tod Jesu seinen einzigartigen Wert.

Das Verständnis dieses einzigartigen Wertes vermittelt am besten nicht eine Untersuchung der bildlichen Ausdrücke, in denen Jesu Blut als das bezeichnet wird, mit dem die Gläubigen erkauft sind, oder in dem sie ihre Kleider gewaschen haben, sondern Kap. 5 als Ganzes. Freilich ist hier schon die Erkaufung der Gemeinde durch Jesu Blut vorausgesetzt und nicht mehr eigentlicher Gegenstand der Darstellung. Aber die Faktoren, auf deren Verhältnis der einzigartige Wert des Todes Jesu beruht, Gottes Wille, die Stellung der Menschen zu ihm, Jesu Leistung treten hier am deutlichsten hervor. Was bei der Untersuchung der genannten Bilder für die Bedeutung des Blutes Jesu noch unbeantwortbare Frage bleiben muss, lässt sich hier zum Teil erkennen. Es handelt sich in Kap. 5 um das schon erwähnte Buch des Lebens. Es ist geschrieben; die Erben der zukünftigen Herrlichkeit (2, 17) sind festgestellt. Aber dies Buch ist versiegelt. Niemand im Himmel, auf der Erde und unter ihr kann es öffnen. Das wird sehr anschaulich und stark durch den Heroldsruf des Engels dargestellt. Keiner ist würdig. Gott erlaubt es keinem. Er ist nicht gesonnen, einen Unwürdigen sein Buch öffnen zu lassen. Das weiss der Prophet wohl. Er hält es für

selbstverständlich, dass das Buch uneröffnet bleibt, wenn niemand da ist, der würdig ist, es zu eröffnen. Darum bricht er auch in heftiges Weinen aus. Für ihn ist das erste, was er über Gott zu sagen hat, dass er heilig ist 4, 8; und das Lied Moses und des Lammes, das Lied, mit dem man Gott anbetet in der himmlischen Herrlichkeit, hebt neben seiner Macht und Grösse seine Gerechtigkeit hervor und zieht daraus die Folgerung, dass man ihn fürchten muss 15, 3—4. Er gibt einem jeden, wie er es verdient, nach seinen Werken. So bekommen auch die Erben des Himmelreichs nichts, wenn keiner verdient, das Himmelreich zu bringen. Gott will freilich das Himmelreich geben, aber nur durch einen Würdigen; er gibt es nicht bedingungslos, er stellt Forderungen, denen vorher entsprochen sein muss. Und diese Forderungen gelten unbedingt, und sollte auch das Kommen des Himmelreiches unterbleiben müssen. Hier setzt die Bedeutung des Todes Jesu ein. Was kein Mensch und kein Engel würdig ist zu tun, das darf er tun um seines Todes willen. Darin besteht die Bedeutung seines Todes, dass durch ihn die Bedingung für das Kommen des Himmelreiches erfüllt wurde, die Bedingung, die Gott gestellt hat, und die Menschen und Engel nicht erfüllen. Jesu Sterben kommt also freilich den Menschen zu gute. Aber sein höchster und eigentlicher Zweck liegt nicht in den Menschen, sondern in Gott. Weil Gott es will, stirbt Jesus. Sein Tod ist begründet nicht im menschlichen Bedürfnis an sich, sondern in Gottes Willen, und im menschlichen Bedürfnis nur, sofern dieses eben abhängt von dem Willen Gottes. Gott dient Jesus in seinem Sterben. Insofern liegt hier also der Opfergedanke vor. Freilich ist er nirgends direkt ausgesprochen; und diesen Gedanken in dem, was in der apoc. über Jesu Tod gesagt ist, weiterzufolgen, trägt zum Verständnis der Einzelheiten nichts bei, sondern führt nur zu seltsamen Umdeutungen des Textes.[1]) Dieser Wille Gottes ist einfach etwas Gegebenes und Bekanntes.

1) Vgl. z. B. Ritschl, Rechtfertigung und Vers. II[4] S. 185.

Warum Gott gerade den Tod Jesu will, warum er sein Blut braucht, um die Kleider zu waschen und die Gemeinde zu erkaufen, warum nichts anderes genügt, darüber gibt die apoc. keine Auskunft. Die Ausführungen über Jesu Tod werden nicht ausdrücklich in einen umfassenden Zusammenhang hineingestellt. Darum zu urteilen: hier färbe die paulinische Terminologie ab, ist nur möglich, wenn man verkennt, dass man in der apoc. nicht eine Lehrschrift vor sich hat. Ausführungen, wie die, dass Jesu Tod als stellvertretendes Strafleiden notwendig gewesen sei,[1] wird man allerdings vergeblich suchen. Aber darum steht es nicht weniger fest, dass Jesu Blut es ist, was Gottes Absicht allein genügt, das einzige ist, worin man seine Kleider waschen kann.

Jesu Blut ist der Kaufpreis, für den Jesus Gott die Gläubigen gekauft hat 5, 9, 10. Durch Jesu Tod sind sie Gottes Eigentum geworden, natürlich auch Jesu Eigentum.[2]) Der Herr, von dem sie frei geworden sind, sind die Sünden 1,5.[3]) Dass des weiteren der Teufel hier als Herr der Sünder und Empfänger des Kaufpreises gedacht wäre, lässt sich nicht behaupten. Man darf nicht voraussetzen, dass dies Bild auf alle einzelnen Faktoren, die bei einem Handel in Frage kommen können, auszudeuten ist. Von dieser Ausdeutung auf den listigen Handel Gottes mit dem Teufel ist auch nichts zu bemerken. Jesu Leben, der Kaufpreis, ist wieder sein Eigentum, ohne dass irgendwie angedeutet wäre, wie es wieder aus dem Besitz des Teufels gekommen ist. Die Hauptsache ist, dass die Gläubigen durch Jesu Blut Gottes

---

1) Vgl. Holtzmann, Komm. S. 304.

2) Vgl. 14, 4. Beides schliesst sich, wie im Abschnitt I gezeigt, nicht aus; es liegt also keine Veranlassung vor, mit Bousset *τῷ ἀρνίῳ* an dieser Stelle als Zusatz anzusehen.

3) Dort ist wohl nicht *λούσαντι ἡμᾶς ἀπό*, sondern *λύσαντι ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* zu lesen. Die Differenz zwischen *λύειν* und *ἀγοράζειν* kommt nicht in Betracht, umsoweniger, als der positive Ertrag beide Male ist: Könige und Priester Gottes zu sein.

Eigentum geworden sind, ihm dienen als Priester und Könige. Der Apokalyptiker isoliert nicht die Abwendung von der Sünde auf Seiten des Menschen und die Vergebung auf Seiten Gottes von dem Ertrag, den beides hat. Er sieht durch beides hindurch, direkt verbindet er mit dem Blute Jesu die Begabung mit dem Priester- und Königtum und den darin liegenden Gottesdienst. Das Blut Jesu hat nicht nur die Aufhebung der Schuld gebracht, sondern mit derselben gleich alles, was die Christen in der Gemeinschaft mit Gott haben. Dies letztere ist nicht erst ein zweites nachträglich Hinzukommendes. Es liegt gar kein Grund vor, 5, 9, 10 in dem ἐποίησας κτλ eine von dem ἐσφάγης und ἠγόρασας unterschiedene Handlung Jesu zu denken. Die Auferstehung Jesu ist nicht gemeint. Eine Heilsbedeutung derselben neben der Heilsbedeutung des Todes kommt in der apoc. nicht vor. Eine Verteilung der Heilsbedeutung auf Tod und Auferstehung, wie sie an einigen Stellen von Paulus ausgesprochen ist, ist in der apoc. nicht zu finden.

Ein anderes Bild, das sich in der apoc. allein von allen neutestamentlichen Schriften findet, ist, dass die Gläubigen in Jesu Blut ihre Kleider gewaschen haben. Das Bild ist vom Verkehr hergenommen. Kleider sind Bedingung des gesellschaftlichen Umgangs. Wer nackt ist oder schmutzige Kleider hat, muss sich schämen und ist vom Verkehr und der Gesellschaft derjenigen ausgeschlossen, die reine Kleider tragen. Das wird nun auf den Verkehr mit Gott übertragen. So symbolisieren die reinen, weissen Kleider das, worauf die Gemeinschaft der Christen mit Gott begründet ist. Der Sünder hat seine Kleider verloren, ist nackt, 3, 17, 18; 16, 15, oder er hat seine Kleider beschmutzt 3, 4. Diejenigen, die in der Gemeinschaft Gottes stehen, sind mit reinen Kleidern versehen. So Jesus 3, 4, die Gemeinde 19, 8, alle Christen 3, 4; 22, 14; 7, 9, 14. Man hat die Kleider schon jetzt 3, 4; 22, 14; für die Teilnahme an der künftigen Herrlichkeit ist ihr Besitz die unumgängliche Be-

dingung.[1]) Wenn es nun heisst, dass Jesu Blut die Kleider der Gläubigen reingemacht habe 7, 14, so ist also damit ausgedrückt, dass Jesu Tod den sündigen Menschen, die als solche von der Gemeinschaft Gottes ausgeschlossen waren, diese neu eröffnet hat. Sehr stark tritt hier hervor, dass Jesu Gabe die eigene Tätigkeit der Gläubigen erfordert. Freilich würden ihre Kleider nicht rein, wenn Jesus nicht sein Blut vergossen hätte, aber sie müssen sie waschen und bewahren, damit ihnen die reinen Kleider nicht abhanden kommen. Auch, wo die weisse Kleidung nicht durch Waschen im Blut Jesu, sondern durch Anziehen reiner Kleider erreicht wird, heisst es nicht umsonst: sie sollen von Jesus gekauft werden 3, 18. Das weisse Kleid der Braut besteht aus den „Rechttaten" der Gläubigen 19, 8. Hier δικαίωμα mit Gerechterklärung statt mit Rechttat zu übersetzen, wie B. Weiss will, passt nicht nur schlecht in den Zusammenhang, es ist auch unveranlasst. Die δικαιώματα sind getan in Kraft des Blutes des Lammes. Das ist nicht ausdrücklich gesagt, aber selbstverständlich vorausgesetzt. Es ist so wenig auffallend, dass den Christen δικαιώματα im Sinne von Rechttaten beigelegt werden, ohne dass auf den Ursprung derselben aus Jesu Blut hingewiesen ist, wie es auffällt, dass ihnen öfter einfach die Fähigkeit zum Martyrium zugesprochen wird.

Zusammenfassend kann man also sagen: Jesu Tod ist Gott geleisteter Dienst und als solcher die Grundlage der Gemeinschaft der Christen mit Gott, Grundlage ihrer Frei-

---

1) In den reinen Kleidern den himmlischen Leib zu sehen, wie Bousset, Komm. S. 232 und 271 will, ist danach wohl unberechtigt. Die Vorstellung ist allgemeiner. Dass die Bezeichnung des himmlischen Leibes als eines Kleides anderwärts vorkommt — auch Paulus gebraucht sie 2. Kor., 5, 1 ff. —, beweist noch nichts für die apoc. Auch 6, 9—12 zwingt nicht zu der Annahme, die weissen Kleider seien die neuen Leiber. Eine Vorwegnahme der Auferstehung ist ausgeschlossen durch das ἀναπαύσωνται ἔτι χρόνον μικρόν. Die Märtyrer sollen also noch eine kleine Zeit begraben bleiben, ruhen. Boussets Auffassung: sie sollen aufhören zu schreien, übersieht eben das ἔτι. Die Verleihung der Kleider ist hier nur eine greifbare Anweisung auf die himmlische Herrlichkeit.

heit von der Sünde und alles ihres Besitzes, auch des Anteils an der künftigen Herrlichkeit, Grundlage ihrer Fähigkeit zu sittlicher Tat. Von hier aus erklärt sich nun zweierlei, was am Werke Jesu deutlich hervortritt. Zunächst seine universale Bedeutung. Stark ist diese hervorgehoben: *ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους* hat er Gott Menschen erkauft 5, 9; *ἐκ παντος ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν* sind diejenigen, die ihre Kleider in seinem Blut gewaschen haben 7, 9, 14. Diese alle Menschen umfassende Bedeutung kommt seinem Tode deshalb zu, weil er Gottesdienst ist. Läge der Grund des Todes Jesu nur innerhalb der geschichtlichen Situation, so bliebe seine Bedeutung notwendig auf einen Kreis von Menschen beschränkt; aber weil sein Tod seinen Grund in Gottes Willen hat, ist sein Ertrag unbeschränkt. Denn auch für die apoc. ist es Voraussetzung, dass die nationalen Schranken keine religiösen mehr sind.[1])

Von hier aus ist es ferner zu verstehen, dass neben dem Tode Jesu sein irdisches Leben ganz zurücktritt. Man kann ja nicht sagen, dass es ganz verschwände. Die Lehrwirksamkeit Jesu, sein *μαρτυρεῖν*, spielt ihre Rolle in der apoc. Aber nicht sein Wort allein, sein Blut ist es eigentlich, was die Gemeinschaft mit Gott begründet. Da sein Tod Gottesdienst, nicht nur in jüdischer oder teuflicher Gewalttat begründet war, darum ist er die Hauptsache an seinem Werk. Freilich auch das Wort Jesu war Gottesdienst, weil es Zeugnis war, aber Gott wollte sich eben von ihm nicht nur mit seinem Wort, sondern auch vor allem mit seinem Tode dienen lassen.

Als der Gestorbene ist Jesus das Lamm.[1]) Man pflegt diese Bezeichnung abzuleiten entweder von Jes. 53 oder vom

---

1) Natürlich ist es dadurch für die apoc. sowenig wie für Paulus ausgeschlossen, für Israel und sein zukünftiges Schicksal besondere Hoffnungen zu haben.

2) Dass *ἀρνίον* eigentlich den kleinen Widder bedeutet, macht keinen Unterschied. Auffällig ist freilich die Diminutivform; auch von dem „Tier" 13, 11 ff. heisst es: es hat Hörner wie ein *ἀρνίον*. Vielleicht hängt die Diminutivform damit zusammen, dass es auch *θηρίον* heisst und zwar schon in der Übersetzung der LXX zu Daniel.

Passahlamm. Von alledem aber, was für das Passahlamm charakteristisch ist, findet sich in der apoc. nichts, alles derartige ist nur eingetragen. Stellt man nun der Ableitung vom Passahlamm die aus Jes. 53 entgegen, so sind auch hier die Beziehungen so allgemein — eigentlich bleibt nur die Schlachtung —, dass niemand mit Sicherheit für Jes. 53 gegen das Passahlamm entscheiden kann. Es wird sich daher empfehlen, die Ableitung aus einer einzelnen Stelle ganz aufzugeben, und statt dessen auf die im Alten Testament mehrfach und auch im Neuen Testament bezeugte Anschauung zurückzugehn, nach der das Lamm einfach das Schlachttier κατ᾽ ἐξοχήν ist. Das Tier, das widerstandslos geschlachtet wird, ist es Jer. 11, 9, Jes. 53, 4, ps. 44, 23, der Röm. 8 zitiert ist. Aus dieser häufigen Verwendung des Lammes zur Bezeichnung dessen, der sich widerstandslos töten lässt, der anscheinend nur dazu da ist, getötet zu werden, erklärt es sich hinlänglich, wenn Jesus als das geschlachtete Lamm bezeichnet wird. Jedenfalls aber ist die Bezeichnung Jesu als des geschlachteten Lammes von einem geschlachteten Lamm abzuleiten. Die Schlachtung ist ja deutlich die Hauptsache. Es ist daher zu weit hergeholt, wenn Gunkel[1]) an einen „Magier-Gott" denkt, noch dazu ohne wirkliche Belege dafür anzugeben. Auch die Ableitung von Jeremias[2]) ist gänzlich unwahrscheinlich. Er glaubt, hier sei auf Jesus die Gestalt eines Gottes übertragen, der den Widder zum Symbol hat, wie Marduk den Stier. Dieser Widdergott sei ursprünglich der Gott der neuen Weltperiode gewesen, in der der Frühlingspunkt der Sonne im „Widder" liegt, wie Marduk der Heraufführer und Herr der Periode, in der er im „Stier" lag. Jegliche Beziehung hierauf muss natürlich erst künstlich in den Text hineingetragen werden. Wären die 7 Augen und die 7 Hörner ursprüngliche Bestandteile im Bilde des Lammes, dann

---

1) Zum rel.-gesch. Verständnis des N. T. S. 62 (Forschg. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. Heft 1).

2) Babylonisches im N. T. S. 18.

kämen freilich Ableitungen in Betracht, die nicht von der Schlachtung ausgehen. Aber die 7 Augen sind, wie der Wortlaut zeigt, aus Zacharia 4, 10 übernommen, und dort haben sie mit einem Lamm nichts zu tun. Und die Hörner erinnern zu stark an den Drachen von Kap. 12 und das Tier von Kap. 13 und 17, als dass man nicht annehmen sollte, sie seien dem Bilde des Lammes eben um dieser Gegenbilder willen hinzugefügt, also dem Lamme ursprünglich fremd.

III. Der Zorn des Lammes.

Kap. 6 beschreibt die Öffnung der 7 Siegel des Buches durch das Lamm. Krieg, Hungersnot, Pest bringt das Lamm über die Erde, indem es die Siegel öffnet. Das 5. Siegel bringt zwar nicht mehr Verderben über die Erde aber es bringt die Beruhigung der Märtyrer, die um Rache für ihr Blut, das von den Bewohnern der Erde vergossen ist, bitten. Ihnen wird Recht gegeben. Bei der Öffnung des 6. Siegels kommt ein furchtbares Erdbeben über die ganze Erde. Die Menschen fliehen vor Angst in Höhlen und suchen sich zu verbergen vor dem Zorn des Lammes, Mit den weiteren Plagen, welche die 7 Posaunen bringen, hat Jesus nichts weiter zu tun. Aber Kap. 14, 14 ff. erscheint er wieder als Menschensohn auf der weissen Wolke mit goldener Krone und scharfer Sichel. Diese wirft er auf die Erde. Er gibt damit das Signal zu einem neuen, furchtbaren Gericht, bei dem das Blut in Strömen fliesst.[1])

1) Was hier eigentlich gemeint ist, bleibt undeutlich. Es wird nur symbolisch angedeutet, ohne dass man ein Bild von den entsprechenden konkreten Vorgängen auf der Erde gewönne. Liegt hier ein Fragment vor, das einst das Endgericht beschrieb, wie mehrere Kritiker wollen, so ist es stark entstellt — schon durch die Einführung eines 2. Engels mit einer Sichel —, dass diese Bestimmung nur noch vermutungsweise erschlossen werden kann. — Eigentümlich ist, dass hier der Menschensohn, auch abgesehen davon, ob er durch das ἄλλος ἄγγελος von v. 15 als Engel bezeichnet sein soll, so ganz den Engeln gleicht. Sein Tun ist

19, 11 ff. erscheint Jesus endlich an der Spitze der himmlischen Heerscharen, auf weissem Rosse mit dem Schwert. Er richtet eine ungeheure Niederlage unter seinen Feinden an: „Er weidet die Völker mit eisernem Scepter" und „tritt die Kelter des Weines des Grimmes des Zornes des allmächtigen Gottes." Er gibt für die Vögel das grosse Mahl Gottes, bei dem sie sich sättigen am Fleisch der Könige und Fürsten und Helden. Absichtlich hebt der Prophet das Grausige der Szene hervor, wie bei dem Gericht über Babylon. Endlich die Strafe der Verdammten. In Feuer und Schwefel werden sie gepeinigt in alle Ewigkeit und ohne Unterbrechung. Diese Strafe wird vollzogen vor den Augen des Lammes 14, 10; so ist es sein Wille. Nachdrücklich beschreibt also die apoc. den Zorn Jesu. Der Zorn Jesu ist aber nicht auf das Endgericht und seine Vorboten beschränkt. Er greift schon hinein in die Gegenwart. Das zeigt 2, 10 und 20 ff., wo den Nikolaiten und der Prophetin Jezabel das Gericht angedroht wird. Es besteht keine Ursache anzunehmen, das Gericht falle mit dem Endgericht zusammen. Im Gegenteil nach v. 23 ist es ein warnendes Exempel für alle Gemeinden, setzt also deren Bestand noch voraus. Die Absicht geht auch keineswegs nur dahin, „durch die Drohung der Strafen Sinnesänderung hervorzurufen".[1]) Der Prophet bleibt nicht beim Drohen stehen, den Unbussfertigen steht der Tod bevor. Jesus trägt schon jetzt das scharfe, zweischneidige Schwert 1, 16; 2,12. Einen sehr eigentümlichen Ausdruck findet der Zorn Jesu bei seinen 2 Zeugen. Aus ihrem Munde geht Feuer ihre Widersacher zu verzehren; sie können den Regen zurückhalten und Wasser in Blut verwandeln. Sie peinigen die Menschen 11, 2 ff.[2])

---

dasselbe, wie das ihre. Er erscheint nur als der erste unter ihnen. Doch das Ganze ist so abgerissen, dass man weitere Schlüsse über das Verhältnis des Messias zu den Engeln nicht daraus ziehen kann.

1) Ritschl, Rechtfertigung II⁴. S. 140.

2) Eine Parallele bietet 2. Kor. 13, 1—10.

Der Zorn Jesu ist natürlich nicht etwas angesichts des Objekts Unbegründetes, Triebhaftes. Er ist gerecht. Jesus kämpft und richtet in Gerechtigkeit 19, 11, er vergilt einem jeden nach seinem Tun 2, 23. Dies zeigt sich in nichts deutlicher als der Behandlung der Gemeinde. Auch in ihr bekommt man den Zorn Gottes zu spüren, genau so wie ausserhalb, und beide Male gilt derselbe Kanon. Das Zürnen gehört zu der göttlichen Majestät Jesu. Wie der Prophet in der Behauptung des Zornes Gottes keinerlei Herabziehung oder Vermenschlichung Gottes sieht, wie er anbetet vor der Offenbarung der Rechttaten, d. h. vor dem Zorn Gottes: gross und wunderbar sind deine Werke, gerecht und wahrhaftig deine Wege (15, 3, 4), wie ihm dies Anbetung im Sinne des Lammes (15, 3) ist, so trägt er kein Bedenken, vom Zorn Jesu zu reden. Er wendet sogar das Wort Hass bei ihm an. Jesus hasst die Werke der Nikolaiten 2, 6.

Wie es für den Zorn Gottes charakteristisch ist, dass er der Zorn des ist, der in Ewigkeit lebt, (15, 7), so ist auch Jesu Zorn ewig. Eine zukünftige Begnadigung gibt es nicht mehr. Die Qual währt in alle Ewigkeit (14, 11). Andererseits gehört es zur Eigenart des Zornes Jesu, dass er erst eintritt, nachdem eine Zeit zur Busse gegeben war 2, 5, 16, 21; 3, 15ff.[1]). So ist zunächst der Zorn der Gnade untergeordnet. Danach aber gilt er ohne Einschränkung und hat seinen Zweck in sich. Ein weiteres Merkmal des Zornes Jesu ist seine Unwiderstehlichkeit. 6, 17 heisst es: gekommen ist der grosse Tag ihres Zornes, und wer kann bestehen? Freilich ist das Gericht, das Jesus vollzieht, öfter als Kampf gedacht 2,16; 19,11ff.; 17,14. Jesus führt das Schwert 1,16; 12,5; 19,11. Aber das heisst keineswegs: Jesus muss erst durch eine gefährliche Anstrengung, deren Ausgang noch dazu unsicher ist, die Entscheidung herbeiführen. Er erkämpft sich

---

1) Vgl. 14, 6, wo gerade entsprechend der Universalität des Gerichtes, das folgt, die Universalität der Busspredigt, die vorhergeht, hervorgehoben wird; auch das Zeugnis der 2 Propheten Jesu 11, 3ff. wird wesentlich Busspredigt sein.

nichts. Das Schwert, mit dem er kämpft, ist sein Wort. Er spricht nur, und damit ist aller Widerstand beendet. Schon sein Wort tötet.

In der Darstellung des Zornes Jesu herrscht durchaus Einheitlichkeit in der apoc. Zwar tritt er an verschiedenen Stellen in verschiedenem Masse hervor. Es gibt Stellen wie Kap. 19, in denen der Zorn der beherrschende Zug des Christusbildes ist. Aber das Mass des Zornes ist überall dasselbe, ebenso wie die Begründung. Kap. 19 in Hinblick auf die Rolle, die der Zorn im Christusbilde spielt, für ursprünglich jüdisch zu erklären, dagegen aber Kap. 1—6 für wesentlich christlich zu halten,[1]) ist unmöglich; ob wenig oder viel Sünder dem Zorne Jesu zum Opfer fallen, macht sachlich keinen Unterschied im Christusbild; und das ist die einzige Differenz zwischen Kap. 19 und Kap. 1—6. Man glaubt vielfach, die Rolle, die der Zorn Jesu in der apoc. spielt, auf besonderen Fanatismus des Apokalyptikers zurückführen zu müssen. Schilderungen wie apoc. 19 seien „inspiriert von einem blutgierigen Rachegefühl“ gegen die Verfolger der Gemeinde. Dies Urteil wäre dann berechtigt, wenn nicht auch in der apoc. der Zorn Jesu ethisch begründet wäre. Aber nur darum verfällt für den Propheten das römische Kaisertum dem Zorne Jesu, weil es teuflisch ist. Als teuflisch wird das Kaisertum angesehen infolge seiner Taten, weil es bei Todesstrafe alle Menschen zur Menschenanbetung, zur Verleugnung Gottes zwingt. Der Apokalyptiker glaubt nicht, dass das Kaisertum mit der Zeit davon ablassen, dass der Gegensatz zwischen ihm und der Gemeinde später überwunden werden wird. Er sieht hier die entschlossene Feindschaft gegen Gott, und darum erwartet er hier die Offenbarung des Zornes Jesu. Freilich, wenn man diese geschichtliche Lage des Apokalyptikers nicht hinreichend in Betracht zieht, oder wenn man seinen Gegensatz gegen den Kaiserkultus nur als „die jüdische Reizbarkeit und Empfindlichkeit gegen den Kaiserkultus“ beurteilt,[2]) so

---

1) Vgl. Joh. Weiss, die Offenbarung des Johannes. S. 142.

2) Wernle, Anfänge unserer Religion 1901. S. 224.

bleibt nichts anderes übrig, als die Erwartung der Offenbarung des Zornes Jesu gegen die Römer aus Rachsucht und Fanatismus abzuleiten. Berücksichtigt man aber diese ganz objektive Begründung der Erwartung des Propheten, fasst man die geschichtliche Lage des Propheten nicht nur oberflächlich, sondern in ihrer ganzen Schwere ins Auge, so wird man zu solcher Ableitung keine Veranlassung finden. Es wird hier nur der Zornesbegriff angewandt, der im ganzen Neuen Testament gebräuchlich ist. Der Zorn Jesu ist genau der gleiche wie Mtth. 23, wo Jesus die Pharisäer als „Kinder der Hölle" behandelt. Die Sünde wird vergolten mit der ewigen Qual.[1]) Ein Unterschied besteht freilich darin: dort wird das Urteil nur ausgesprochen, hier wird es vollzogen. Das ändert aber für die Bewertung des Urteils nichts. Den Unterschied, dass in der apoc. bei der Offenbarung des Zornes Jesu Blut, sehr viel Blut fliesst, die Synoptiker dagegen blos mit der ewigen Qual rechnen, wird wohl keiner für beachtenswert halten. Der Prophet schildert den Zorn Jesu ausführlich und anschaulich in seiner ganzen Furchtbarkeit und geht nicht mit Stillschweigen oder einigen Andeutungen darüber hinweg. Er trägt darum keine Bedenken, dies zu tun, weil er eben in ihm die Offenbarung der Gerechtigkeit Jesu sieht. 19, 11 heisst Jesu gerade „treu und wahrhaftig und er richtet und kämpft in Gerechtigkeit". Eben weil es Jesu gerechter Zorn ist, darum bringt ihn der Apokalyptiker mit voller Absicht ganz ausführlich zur Darstellung.[2])

1) Mk. 9, 48. Vgl. die Sammlung der synoptischen Stellen über den Zorn Jesu bei Lütgert, die Liebe im N. T. S. 97 f.

2) Ob sich diese ganz objektiv begründete Erwartung des Zornes Jesu vermischt mit subjektiven Rachegelüsten des Propheten, ist eine Frage für sich. Ihre Beantwortung gehört nicht mehr in diese Abhandlung. Nur soviel sei bemerkt: Es käme hier darauf an, die Gesinnung und Stimmung des Propheten zu bestimmen über das hinaus, was er ausdrücklich sagt, das zu erfassen, was hinter seinen Worten liegt. Das Urteil besteht in solchem Falle im wesentlichen in der Verteilung der Akzente auf die verschiedenen Seiten des dargestellten, d. h. aber in dem, was der Exeget

IV. Der Herr der Gemeinden.

Als den Herrn der Gemeinden beschreibt die apoc. Jesus namentlich in Kap. 1—3. Der Prophet sieht Jesus, und darum gibt er eine ausführliche Schilderung seiner Erscheinung. Die Schilderung enthält zahlreiche traditionelle Elemente, die meist aus den Gottes- und Einzelerscheinungen bei Ezechiel und Daniel stammen. Von den Gotteserscheinungen unterscheidet sich diese Christuserscheinung namentlich durch das Fehlen eines Thrones und einer Umgebung dienstbarer Geister. Vergleicht man die Gotteserscheinung in Kap. 4, so fällt ausserdem als Unterschied in die Augen: Dort fehlt jedes Detail in der Beschreibung der Gestalt; überirdischen Lichtglanz sieht der Prophet, aber mehr kann er nicht sagen; hier gibt er eine mehr ins einzelne gehende Beschreibung. Im ganzen ähnelt die Erscheinung Jesu am meisten der des Engels, den Dan. 10, 5ff. beschreibt. Die Gestalt ist nicht sitzend gedacht,[1]) die Kleidung ist ungewöhnlich, ein langes, weisses[2]) Gewand mit goldenem Gürtel. Eine bestimmte Tracht, etwa des Königs oder Hohenpriesters,[3]) ist das nicht. Die Kleidung ist keineswegs auffallend prächtig. Eher könnte man sagen, ihre Einfachheit lässt die geistige Grösse der Erscheinung nur umsomehr hervortreten. Die weissen Haare erinnern an Dan. 7 und Hen. 46, wo Gott als der Betagte erscheint. Der Ewige ist es also, der hier erscheint. Sonderbarer Weise wird neben den Haaren das Haupt genannt. *κεφαλή* deswegen mit Gesicht zu übersetzen, ist aber nicht rätlich. Denn vom Gesicht ist später die Rede. *λευκός* nach Math. 17, 2 als leuchtend zu fassen, macht der Vergleich mit Wolle und Schnee unwahrscheinlich. Die Füsse sind von Erz. Dieses

---

mehr an den Text heranbringt, als aus ihm herausliest. Hier steht die Exegese an der Grenze dessen, was ihr zu wissen möglich ist und wertvoll sein sollte.

1) Vgl. 2, 1: „der wandelt inmitten der 7 goldenen Leuchter".

2) Vgl. 3, 4, 5: „mit mir in weissen Kleidern wandeln".

3) Bousset, Komm. S. 194.

könnte nach seiner Festigkeit in Betracht kommen oder einfach nach seinem Glanz. Die Parallelen Dan. 10, 6 und Ez. 1, 27 legen das letztere näher. Sein Angesicht leuchtet wie die Sonne, wenn sie ganz hell scheint, man kann nicht hineinsehen. Dazu kommt die gewaltige Stimme, um den Eindruck seiner himmlischen Majestät zu vollenden. Als der Richter mit den flammenden Augen und dem furchtbaren, zweischneidigen Schwert ist er ferner gezeichnet; wie in Kap. 19 den Heiden tritt er hier dem Seher und in ihm den Gemeinden gegenüber. Der Haupteindruck ist also der der Erhabenheit, Herrlichkeit und Strenge. Dementsprechend wirkt die Erscheinung auch auf den Propheten. Erschüttert sinkt er zu Boden wie tot. Als er aufgerichtet und beruhigt ist, erfolgt sofort der Auftrag für die Gemeinden. Irgendwelche Bevorzugung durch Vertraulichkeit wird ihm nicht gewährt. Er steht tief unter Jesus. Dieser Gewaltige hat in seiner Nähe die Symbole der 7 Gemeinden und ihrer *ἄγγελοι*. Die Lebendigkeit der Beziehung zu den Gemeinden wird damit veranschaulicht in ihrer Innigkeit, so nahe sind sie ihm, und in seiner vollständigen Übermacht. Er hat die Sterne in seiner Hand und kann die Leuchter sofort umstossen. Die ursprüngliche Bedeutung der Sterne und Leuchter wird eine andere gewesen sein, doch kommt diese hier nicht in Frage, da diese Symbole augenscheinlich ganz aus dem Zusammenhang, aus dem sie stammen, losgelöst und in einen ganz anderen eingefügt sind. Der Beschriebene ist gleich einem Menschensohne. Nähere Beziehungen sowohl zum Menschensohn der Evangelien wie zu dem der Apokalypsen[1]) fehlen aber vollständig. Dass nur der Name aus einer der beiden genannten Quellen übernommen ist, bleibt wahrscheinlich. Das einfachste ist, in den Worten, dementsprechend dass sie am Anfang der Beschreibung der sinnenfälligen Erscheinung stehn, einfach

1) Vgl. hierüber Gressmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Forsch. z. Rel. und Lit. des Alten und Neuen Testaments. Heft 6. S. 334—65.

eine Beschreibung der Gestalt zu sehen. Sollten doch Beziehungen zu dem Menschensohn der Apokalypsen vorhanden sein, so wäre das dorther Übernommene jedenfalls gänzlich assimiliert. Eigentümlich ist, dass in dieser ganzen ausführlichen Beschreibung des Erscheinenden seine Identität mit dem geschichtlichen Jesus garnicht hervorgehoben wird. Für seine Gesichtszüge oder Wundenmale ist kein Interesse vorhanden. Nur die himmlische Herrlichkeit und sonst nichts wird beschrieben. Um derentwillen ist die ganze Schilderung da. Für den Jesus der Geschichte, so weit er der Vergangenheit angehört, ist der Prophet nicht interessiert. Er hat Jesus gegenwärtig. Sein Christusbild ist nicht so sehr durch das Bild der geschichtlichen, irdischen Wirksamkeit Jesu bestimmt, als vielmehr durch die Anschauung von dem gegenwärtigen himmlischen.[1]) Beides schliesst sich natürlich auch für den Apokalyptiker nicht aus. Aber es ist doch beachtenswert, dass er Jesus noch aus einer anderen Quelle als der Überlieferung kennt. Empfänger der Gabe Jesu ist nicht nur die Gemeinde. Zwar ist der Gegensatz zwischen der Gemeinde und der Welt scharf ausgeprägt. Die letztere ist wesentlich Gegenstand des Zornes Jesu. Aber auch sie empfängt noch das Busswort; das ist freilich die einzige Gabe Jesu, die sie erhalten kann. Er lässt in der grossen Stadt die zwei Zeugen reden, die doch eben seine Zeugen sind, wenn sie die Menschen auch quälen.

Davon dass Jesus der Gemeinde sein Blut und damit die Gemeinschaft mit Gott gegeben, sie zu Priestern gemacht hat, war schon die Rede. Daneben kommt zunächst in Betracht das Wort Jesu. Darum heisst Jesus Zeuge 1, 5; 3, 14, die Gemeinde diejenigen, die sein Zeugnis haben.[2]) Dies Wort Jesu ist natürlich in erster Linie die christliche Verkündigung, sofern sie eben auf Jesu Predigt zurückgeht. Doch dauert sein Reden an, wie die ganze apoc. zeigt, die

---

1) Von hier aus gewinnt natürlich auch der Blick auf den vorzeitlichen, himmlischen Christus eine ganz andere Bedeutung.

2) 12, 17; vgl. 20, 4, auch 3, 3, 8, 10.

sich vom Anfang bis zum Schlusse als das Wort Jesu an die Gemeinden gibt.[1]) Namentlich Kap. 1—3 zeigen, was es heisst, dass die Gemeinde das Wort Jesu hat. Er hat nicht nur früher geredet, und die Gemeinde kennet seinen Willen im allgemeinen als eine abstrakte Grösse. Der Zustand der Gemeinden wird nicht gemessen an den überlieferten Worten Jesu. Jesus redet gegenwärtig zu den einzelnen Gemeinden in ihrer besonderen Lage mit ihren einzelnen Bedürfnissen; er sagt das, was sie gerade im Augenblick nötig haben. Sein Wort vermittelt einen gegenwärtigen Verkehr mit den Gemeinden; er tröstet, warnt, straft, verheisst unmittelbar.

Jesu Wort ist im hohen Masse Busswort.[2]) Unnachsichtig werden die Schäden des Gemeindelebens aufgedeckt. Aber seine Busspredigt ist eine Äusserung seiner Liebe 3, 9. Gerade den Lauen, denen die Verdammung bevorsteht, geht er nach; da steht er vor der Tür und klopft an und wartet, ob man ihm auftun will. Es gibt wohl kaum ein eindrucksvolleres Bild von der suchenden Liebe, die doch zugleich so gänzlich frei ist von jeder Vergewaltigung und nur frei wieder geliebt sein will. Er sucht mit allem Ernst vor dem Gericht zu bewahren, aber er übt keinen Zwang aus. Andererseits äussert sich seine Liebe auch in der Anerkennung, die gerade den Gedrückten, Kleinen, Gefährdeten zuteil wird, wie die Briefe an Smyrna, Pergamon und Philadelphia zeigen. So liegt in seinem Wort gerade das ganz Persönliche seiner Beziehung zu den Gemeinden. Jesu Wort enthüllt der Gemeinde die Zukunft. An Gottes Vorrecht, den künftigen Lauf der Geschichte gegenwärtig vor Augen zu haben, erhält die Gemeinde Anteil durch Jesu Wort. Denn Jesu Wort an die Gemeinde stammt aus Gottes Geist.[3])

Sonst spielt der Geist unter Jesu Gaben keine Rolle. Die Prophetie wird vom Geist abgeleitet, nicht aber die

1) Vgl. 1, 1, 11; 22, 16.
2) Vgl. 2, 5, 16; 3, 3, 19.
3) Vgl. S. 15.

Gewissheit der Vergebung oder die Fähigkeit, das Leben nicht zu lieben. Als Besitz aller Gläubigen wird der Geist nicht erwähnt. Aber schwerlich darf man darauf besonderes Gewicht legen. Denn der Gedanke fehlt nicht, dass Jesus in den Gläubigen ist. Freilich spielt er keine bedeutende Rolle, er findet sich nur 3, 20, wo Jesus jedem, der ihm auf sein Anklopfen öffnet, verheisst zu ihm hineinzukommen und mit ihm zu essen, sein Gast zu sein, aber auch sein Wirt. Diese Form des Einwohnungsgedankens hat ihre Parallele nicht bei Paulus, dort ist der Gläubige tot, wenn Jesus in ihm ist (vgl. z. B. Gal. 2, 20), sondern nur bei Johannes: der Vater und Jesus wohnen bei den Gläubigen.[1]) Indem so Jesus in ihm wohnt, erhält der Elende, Jämmerliche, Blinde, Arme und Nackte, wessen er bedarf.

Neben dem Wort Jesu steht als Gabe an die Gemeinde bedeutsam die zukünftige Herrlichkeit. Wo Jesus Verheissungen gibt, redet er fast immer von dem kommenden Himmelreich. Nur einmal verheisst er der Gemeinde in Philadelphia schon für die gegenwärtige Zeit die offene Tür, den Erfolg der Mission unter den Juden, und die Bewahrung in der grossen Verfolgung, die dem Ende vorausgeht. Sonst kommen hier nur Güter des sogenannten tausendjährigen Reiches oder des neuen Jerusalem in Betracht. Vor allem handelt es sich überhaupt um den Anteil an demselben, um die Errettung im Gericht. Diese ist den Christen keineswegs selbstverständlich, sondern Jesu Gabe. Er bewahrt vor dem zweiten Tode, der ewigen Verdammnis 2, 11, er bekennt die Namen vor Gott und kann durch Streichen eines Namens aus dem Buch des Lebens seinen Träger aus dem neuen Jerusalem ausschliessen 3, 5. Dadurch werden alle Güter der zukünftigen Herrlichkeit Gaben Jesu. Von ihm haben sie die Früchte des Lebensbaumes 2, 7, das Wasser des Lebens 22, 17; 21, 6 und den Kranz des Lebens 2, 10, den weissen Stein mit dem geheimnisvollen Namen und das verborgene Manna 2, 17.

---

1) Joh. 14, 23 beachte das παρ᾽ αὐτῷ.

Aber im neuen Jerusalem empfängt man von Jesus nicht nur sachliche Gaben, vor allem die Gemeinschaft mit ihm. Darum werden die Erlösten frei sein von aller Not, weil das Lamm sie weiden wird (7, 17). Die Leuchte und der Tempel des neuen Jerusalems ist mit Gott zusammen das Lamm 21, 22 u. 23. Der Thron Gottes und des Lammes ist dort, und seine Knechte werden ihm dienen und sein Angesicht sehen 22, 3 u. 4.[1]) Von hier aus ist es auch zu verstehn, wenn dem Sieger 3, 12 verheissen wird, eine Säule im Tempel Gottes zu werden. Weil es im neuen Jerusalem keinen besonderen Tempel mehr gibt, sondern Gott mit dem Lamm sein Tempel ist, Gott in ihm gegenwärtig ist und den Dienst seiner Priester empfängt, so bedeutet eine Säule im Tempel Gottes zu sein, vor allem im neuen Jerusalem zu sein. Dass die Säulen den Tempel Gottes tragen, und also diejenigen, die symbolisch Säulen genannt werden, eine hervorragende Bedeutung für das Reich Gottes haben, mag daneben in Betracht kommen.[2]) Aber unwandelbare Festigkeit und herrlicher Schmuck[3]) kommen nicht in Frage. Und die Hauptsache bleibt wohl, dem Hause Gottes anzugehören, vor Gott stehn zu dürfen. Dies zeigt auch der Zusatz *ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι*, wobei *ἔξω* die Verdammnis, den zweiten Tod bedeutet.[4]) Darin liegt zugleich Gemeinschaft mit Jesus, denn dieser „Tempel Gottes" ist der Tempel des Gottes Jesu. Eine gewisse Parallele hierzu bietet 14, 1 ff. Dort wird dem Wüten des Tieres gegenüber gestellt, wie 144000 auf dem Berge Zion, der Stätte der alten Anbetung, stehn, um Jesus versammelt, und das neue Lied singen dürfen, mit dem Gott im Himmel angebetet wird. Ein

1) Die Beziehung des Possessivpronomens allein auf Gott, wie sie Bousset will, ist freilich grammatisch richtig, aber sachlich ist das Lamm nicht ausgeschlossen. Dafür ist es eben im Thron Gottes, wie im Abschnitt I gezeigt ist.

2) Vgl. Gal. 2, 9 *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι.*

3) Bousset, Komm. S. 229.

4) Vgl. 22, 15 und 21, 8.

Zeichen der Gemeinschaft mit Jesus ist, dass die Gläubigen seinen Namen an der Stirn tragen werden.[1]) Das zeigt, dass sie Jesu gehören.[2]) Weil nun die himmlische Herrlichkeit Gemeinschaft mit Jesus ist, findet sich auch der Gedanke der Nachfolge Jesu 14, 1 ff. Die 144000, die von den Menschen als Erstlinge für Gott und das Lamm erkauft sind, die sich mit Weibern nicht befleckt und nicht gelogen haben, folgen dem Lamm nach, wo es hingeht. Es ist die Frage, gehört diese beständige Nachfolge des Lammes in die Zeit des irdischen Lebens der Nachfolgenden, oder in die Zeit der himmlischen Herrlichkeit. Gegen die letztere Auffassung wäre geltend zu machen, dass nach dem üblichen Begriff von „Nachfolge Jesu“ dieselbe auf Erden geübt wird. Aber liegt hier wirklich der sonst übliche Begriff vor? Der Zusammenhang führt nicht unbedingt sicher darauf. Vom irdischen Leben der 144000 ist zwar die Rede, aber in der Form des Aorists, während von *ἀκολουθεῖν* das Präsens gebraucht ist. Das Präsens des *ἄμωμοί εἰσιν* und *παρθένοι εἰσίν* kann man nicht dagegen geltend machen; es bezeichnet ein noch andauerndes Resultat der früheren Taten. Gehört die Nachfolge zur himmlischen Herrlichkeit, so sind Parallelen zu 14, 4: „das Lamm im Thron wird sie weiden und zu den Wasserquellen des Lebens führen“ 7, 17 und „die ihre Kleider nicht beschmutzt haben, werden mit mir in weissen Kleidern wandeln“ 3, 4.[3])

---

1) 22, 4; 3, 12; 14, 1, vielleicht ist auch der Name auf dem Stein der Name Jesu 2, 17.

2) Damit ist ihnen natürlich Jesu Schutz in Gefahren zugesichert. Bousset, Komm. S. 281 meint, dass dies Zeichen „Sinn und Wert eines Amuletts“ hat und aus ihm vielleicht geschlossen werden darf, „dass auch bei Christen zur Zeit der apoc. es noch hie und da Brauch war, sich durch den der Haut eingeritzten Namen (Gottes oder Jesu) gegen allerlei Gefahren zu schützen.“ Aber diese Vorstellung beruht mehr auf „religionsgeschichtlichen“ Kombinationen als auf dem Text der apoc.

3) Ob hier die ganze Gemeinde oder eine von ihr verschiedene Schar von Asketen gemeint ist, ist nicht ganz deutlich. Es ist nicht

Die Vollendung der Gemeinschaft zwischen Jesus uud der Gemeinde besteht darin, dass er ihr gibt, was er selber hat: er ist der Morgenstern 22, 15 und gibt denselben, er verleiht die Macht über die Heiden, sie mit eisernem Scepter zu weiden, wie er sie vom Vater empfangen hat 2, 27 u. 28.[1]) Ferner, Jesus erhebt mit in seinen Thron, wie er von Gott in dessen Thron erhoben ist 3, 21. Die Märtyrer herrschen mit Jesus 20, 4—6. Sie haben, wie er, eine besondere Auferstehung vor den anderen Menschen. Beachtenswert ist, dass 22, 5 allen Gläubigen das *βασιλεύειν* verheissen wird.

---

zu leugnen, dass manches sehr gut, ja besser auf die Gemeinde passt. So die Zahl, erstens ihre Grösse und zweitens ihre deutliche Beziehung zu dem Zwölfstämmevolk; das ist aber hier die Gemeinde. Ferner das *ἀγοράζειν*, das 5, 9 auf die Gemeinde angewandt ist. Ferner die Unberührtheit von der Lüge. Denn nicht zu lügen, ist sonst in der apoc. kein besonderer Grad der Heiligkeit, sondern eine ganz allgemeingiltige Forderung, wie aus 21, 8 und 22, 15 hervorgeht, wo beide Male ausdrücklich alle Lügner zu den Verdammten gezählt werden: *πᾶσι τοῖς ψευδέσιν* und *πᾶς ὁ φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος*. Aber *παρθένοι* kann kaum etwas anderes als Virginität bezeichnen. Freilich steht fest, dass *ἁγνεία*, die für Ignatius (ad. Polyc. 5, 2) Virginität ist, I. Pt. 3, 2 und Tit. 2, 5 von ganz zweifellos verheirateten Frauen gefordert wird, dass *ἐγκρατής* Tit. 1, 8 der sein soll, der nach v. 6 verheiratet ist, dass also diese beiden Worte früher in einem allgemeineren Sinne als später gebraucht wurden. Aber von *παρθένος* lässt sich dies nicht nachweisen, es liegt auch nicht so nah. Auch das *ἄμωμοί εἰσιν* würde, selbst wenn man sich den Apokalyptiker noch so rigoristisch dächte, schlecht auf die ganze Gemeinde passen. Und wenn, wie oben gezeigt, mehrere Ausdrücke sehr gut auf die Gemeinde passten, so ist doch keiner dabei, der nicht auf eine Schar von Asketen angewandt werden könnte. So müssen die 144000 wohl als Asketen angesehen werden. Danach hätte hier also nur eine besondere Schar den Vorzug, dem Lamm beständig folgen zu dürfen.

1) Dass der Morgenstern mit der messianischen Weltherrschaft zusammengehört, Symbol derselben ist, ist wohl sicher, da er beide Mal im Zusammenhang mit ihr genannt wird. Woher dieser Zusammenhang stammt, bleibt undeutlich. Num. 24, 17 würde zur Erklärung nicht genügen, da es sich eben um den *ἀστὴρ πρώϊνος* handelt. Beziehungen zu der himmlischen Herrlichkeit der Gläubigen nach Dan. 12, 3, Mth. 13, 43, I. Kor. 15, 40 sind nicht vorhanden.

Zusammenfassend heisst es: der Überwinder erbt als der Sohn Gottes die himmlische Herrlichkeit, wie Jesus als Gottes Sohn Anteil an Gottes Besitz hat 21, 7.

Indem so die Gaben Jesu persönliche Gemeinschaft mit den Gläubigen stiften, zeigt es sich, dass er sie liebt 1, 5.

Das Verhältnis zwischen Jesus und der Gemeinde erschöpft sich nicht in dem, was er ihr gibt; daneben steht die Forderung Jesu. Werke verlangt Jesus von ihr vgl. 2, 2 u. 19; 3, 1, 8, 15; 2, 23. Zu besonderen einzelnen Werken zu ermahnen oder solche zu verbieten, ist in der apoc. keine Gelegenheit. Hier wäre höchstens die Ablehnung des Kaiserkultus und des Nikolaitentums und dessen, was mit beiden zusammenhängt, zu nennen. Auch die Sündenaufzählungen 21, 8 und 22, 15 richten sich mehr gegen das, was ausserhalb der Gemeinde geschieht. In den Worten an die Gemeinde ist mehr von der Gesamthaltung als von einzelnen Werken die Rede. Diese Gesamthaltung ist die richtige Stellung zu Jesus. Wie das, was die Gläubigen besitzen, Gabe Jesu ist, so ist das, was sie tun, Dienst Jesu. Ihm leben und sterben sie. Vor allem gilt es zu „bewahren", was sie von ihm haben. Sein Wort muss bewahrt werden 3, 8; 10, 3. Das gilt auch von den Worten, in denen die Prophetie besteht 1, 3; 22, 7 u. 9. Ähnlich heisst es 2, 26 seine Werke bewahren. „Seine Werke" sind entweder die von ihm gebotenen Werke oder die Werke, die er an den Gläubigen getan hat. Das letztere entspräche dem, dass die in Jesu Blut gewaschenen Kleider nicht befleckt werden dürfen 3, 4 und durch Wachen bewahrt werden müssen 16, 15. Seinen Namen halten die Gläubigen fest, d. h. bekennen sich als zu ihm gehörig 2, 13. Ebenso halten sie seinen Glauben fest 14, 12; 2, 13. Dies hat zu geschehen mit Geduld und unter Mühsal 2, 2; 3, 19; 14, 13. Es ist Tragen einer Last 2, 24 u. 3. Bis zum Tode muss die Treue gegen Jesus gehen 2, 13; 2, 10. Im Herrn sterben die Gläubigen; das heisst „von nun an": sie werden Märtyrer 14, 13. Weil so die Gaben Jesu behauptet sein

müssen, wird das Christenleben zum Kampf und sein Erfolg zum Sieg.[1])

Weil so die Frömmigkeit Hingabe an Jesus ist, deren Ziel, die volle Vereinigung mit ihm, erst in Zukunft erreicht wird, wird die Gemeinde dargestellt als Braut Jesu, die sich für ihn bereit gemacht hat 19, 7 und sich nach ihm sehnt, bis er mit ihr Hochzeit hält 22, 17.

Trotzdem behält aber das Verhältnis der Gemeinde zu Jesus den ganzen Ernst der Unterordnung. Nicht umsonst tritt er ihr entgegen als der Richter mit dem Schwert. Er verheisst es gegen die Unwürdigen in ihrer Mitte zu gebrauchen 2, 16 u. 22. Gerade die Gemeinden sollen seine Strenge und Gerechtigkeit erkennen. Er vergilt ihnen nach demselben Mass wie den Heiden 2, 23. Plötzlich wird sein Gericht die Erstorbenen überraschen 3, 3. Die Lauen wird er verstossen 3, 16. Wenn auch Liebe und Geduld da ist, aber nicht die erste Liebe, die der Liebe Jesu entspricht,[2]) so sieht er das als Fall an, der zur Verstossung führt 2, 5. Auch damit, dass er ausstreicht aus dem Buch des Lebens und im Gericht verleugnet, muss gerechnet werden 3,5.

V. Der Sohn des Weibes.

Bei dem 12. Kap. muss die Untersuchung etwas weiter ausholen. Sie kann sich nicht nur auf die Christologie bebeschränken. Diese kann, wie alle Einzelheiten dieses Kap., nur im Rahmen des Ganzen verstanden werden. Das Ganze ist so eigenartig, dass weder Verständnis noch Sicherheit des Urteils auf eine andere Weise erreicht werden kann.

Zunächst gilt es, im allgemeinen die Bedeutung dessen, was das 12. Kap. berichtet, festzustellen.[3]) Dieses lässt sich am leichtesten erreichen, wenn man den Zusammenhang,

1) Vgl. die Briefschlüsse in Kap. 2—3.
2) Lütgert, Liebe im Neuen Testament. S. 262.
3) Vgl. hierzu Bousset, Kommentar S. 346.

in dem das 12. Kap. mit dem vorhergehenden und folgenden steht, ins Auge fasst. Von dem, was Kap. 6—9 berichten, ist Kap. 12 deutlich verschieden. Man hat hier nicht mehr Plagen, die vom Himmel her über die Erde gebracht werden als Vorboten und Anfänge des göttlichen Gerichts. Auch mit Kap. 11 ist ein direkter Zusammenhang nicht nachzuweisen. Die Figuren von Kap. 12 spielen dort noch keine Rolle. Es beginnt etwas ganz Neues. Der Teufel war gelegentlich (2, 9 u. 13) erwähnt. Aber für das Ganze bedeutete dies nichts. Hier tritt er überhaupt zum ersten Mal mit wirklicher Bedeutung auf. Die Figur des Teufels stellt auch den Zusammenhang mit Kap. 13 und den darauffolgenden her. Dort wird berichtet von den besonderen Untaten, die der Teufel durch das „Tier" ausführt. Kap. 12 erklärt nun dies besondere Wüten des Teufels. Weil er aus dem Himmel gestürzt ist, ist er voll grosser Wut, die er nun auf der Erde auslässt. Wie es zu diesem Sturz des Teufels kam, und was derselbe für ihn bedeutet, das zu zeigen ist die Bedeutung des 12. Kap. Das Geschick des Teufels ist also die Hauptsache im 12. Kap.[1]) Aber neben dem Teufel steht das Weib vom Anfang bis zum Ende des Kap. Es ist durchaus nicht vom Teufel allein die Rede, sondern mit seinem Handeln und Erleben ist das des Weibes völlig verflochten. Beide gehören zusammen.

Als Weib wird in der apoc. nur noch die Gemeinde bezeichnet; sie heisst 19, 7 das Weib, 21, 9; 22, 17 die Braut des Lammes. Ihr Gegenbild ist die Hure des Tieres Kap. 17 und 18.[2]) Eigentümlich ist, dass aus dem Weib oder der Braut hier die Mutter des Christus geworden ist. Die Gemeinde erscheint hier als die, in der Jesus seinen Ursprung hat, nicht als die, die ihm verdankt, was sie besitzt, und ihm dient. Das ist ein freilich auffallender, aber keineswegs unmöglicher Gedanke. Er ergibt sich dann von selbst, wenn der Unterschied zwischen der alttestamentlichen und der neutestament-

1) Vgl. S. 44 bei Anm. 1.

2) Parallelen bei Bousset, Komm. S. 433, Anm. 4.

lichen Gemeinde unberücksichtigt gelassen wird.[1]) Denn dass Jesus aus Israel stammt, wird in der apoc. mehrfach ausdrücklich betont; 5, 5 heisst er der Löwe aus dem Stamm Juda, die Wurzel Davids, 22, 16 die Wurzel und das Geschlecht Davids. Es fragt sich nur, ob es möglich war, den Unterschied zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Gemeinde so sehr zurückzustellen. Aber man hat bekanntlich die Gemeinde einfach als Fortsetzung Israels angesehen. Dies ist vorausgesetzt, z. B., wenn die Israel gegebenen Verheissungen für die Gemeinde in Anspruch genommen wurden, was allgemein geschah. Andererseits hat man auch Israel zu der Gemeinde Jesu hinzugerechnet. Nach den Synoptikern (Mth. 22, 41 ff.; Mk. 12, 35 ff.; Lk. 20, 41 ff.) hat Jesus sich als den Herrn auch Davids bezeichnet. Daraus ergibt sich ein ähnliches Paradoxon, wie apoc. 12. Jesus nennt sich ausdrücklich Davids Herrn und zugleich Davids Sohn.[2]) Dass der Apokalyptiker auf dieser Stelle fusse, soll nun freilich nicht behauptet werden. Aber hat man in der Gemeinde ein Jesuswort gekannt, nach dem es sich für ihn nicht ausschloss, der Herr desjenigen zu sein, dessen Sohn er war, so kann man es nicht unmöglich nennen, die Gemeinde als Mutter Jesu zu bezeichnen. Dass sich dadurch „eine merkwürdige Inconcinnität" (Bousset) ergibt, soll garnicht bestritten werden. Aber in diesem Zusammenhang ist solche Inconcinnität garnichts Auffallendes. Zu

1) Dies ist natürlich am leichtesten möglich, wenn in erster Linie an die Judenchristen gedacht ist, wie aus 12, 17 hervorzugehen scheint. Es wird aber schwerlich richtig sein, die Errettung des Weibes auf die Flucht der jerusalemischen Gemeinde nach Pella oder dergleichen zu beziehen. Eher könnte man sie mit 11, 1—3 zusammenbringen, wo ein Kern Israels dieselbe Zeit hindurch, die das Weib in der Wüste zubringt, vor dem heidnischen Wüten erhalten wird. Wir hätten dann nur die allgemeine Hoffnung, dass die Judenchristen in der bevorstehenden Verfolgung verschont bleiben.

2) Es geht nicht an, diese Stellen so zu verstehen, als ob durch Jesu Frage die Davidsohnschaft des Messias verneint werden sollte. Vgl. Zahn, Kommentar zu Matthäus², S. 640.

Anfang des Kap. steht es ja ausdrücklich, dass das Weib ein *σημεῖον*, eine symbolische Figur, sei.

Sehr eigentümlich ist nun die Charakterisierung des Sohnes, den das Weib gebiert. Nichts wird von ihm gesagt als: er soll die Heiden mit eisernem Scepter weiden. Er ist nur der Kämpfer. Weil er Kämpfer ist, wird auch seine Männlichkeit besonders hervorgehoben. Alles, was von ihm zu sagen ist, besteht darin, dass er geboren ist, diese Aufgabe einst erfüllen wird, aber nun entrückt ist zu Gott und seinem Thron.

Der grundlegende Zug für dies Christusbild, dass Jesus als Bekämpfer der Heiden angesehen ist, hat seine deutliche Beziehung auf den Teufel. Der Teufel ist der Fürst der Welt, derjenige, der dem „Tier", dem Weltreich, seine Macht verleiht, dass es über die Gemeinden die grösste Not bringt. So beschreibt ihn nachher Kap. 13. Dem gegenüber wird Jesus geschildert als derjenige, der die heidnische Weltmacht zertrümmern und das Reich Gottes auf Erden aufrichten wird. Das ist ja das eine Ziel, auf das die Zukunftserwartungen der apoc. hinweisen. Natürlich hat der Prophet noch mehr und noch anderes über Jesus zu sagen. Aber das kommt hier nicht in Frage. Hier, wo es sich um den Sturz des Teufels, des Patrons der heidnischen Weltmacht handelt,[1] kommt Jesus als Bekämpfer der Heiden in Betracht.

Daraus ergibt sich aber eine sehr wichtige Folge: Vom Leben Jesu ist nichts mehr zu erzählen. Das einzige, was man über das geschichtliche Leben Jesu sagen kann, wenn man ihn als Bekämpfer der heidnischen Weltmacht ansieht, ist, dass er nichts derartiges getan hat. Von seinem geschichtlichen Wirken muss man dann überhaupt schweigen. Er kam ja eben nicht zum Gericht, zum Sieg über die Heiden. Diesen Erwartungen hat er nicht entsprochen. Statt eines Helden war er ein Kind, unfähig zum Kampf gegen die

---

1) Vgl. S. 42 bei Anm. 1.

Weltmacht. Die dadurch entstehende Verkürzung der Geschichte Jesu ist freilich ungeheuer, für modernes Empfinden unerträglich. Aber dies moderne Empfinden muss geschichtlicher Überlegung weichen. Das moderne Wertlegen auf die Geschichte Jesu ist eben der älteren Zeit fremd. Konnte doch Paulus gelegentlich dieselbe dahin zusammenfassen: geboren vom Weibe und unter das Gesetz getan zur Erlösung der unter dem Gesetz. Für diese Zeit war die Gegenwart Jesu bei der Gemeinde nichts Vergangenes, sondern etwas fortgesetzt Andauerndes, wenn freilich auch die Form einst und jetzt verschieden war. Glaubte man so an die Gegenwart Jesu, so ist natürlich auch die Stellung zu seiner Geschichte eine andere. Die Geschichte Jesu steht gar nicht so hoch im Werte. Da ist eine derartige Verkürzung viel eher möglich, viel weniger anstössig. Und um eine Verkürzung, nicht eine Beseitigung handelt es sich ja hier. Es ist nicht nur keineswegs überflüssig, sondern geradezu notwendig, dass hier von der Geburt und Erhöhung Jesu geredet wird. Die Erwähnung derselben hat ihren guten Zweck. Darauf kommt es ja gerade an, dass der, der die Heiden bezwingen wird, schon da ist. Man hat nicht noch eines anderen zu warten; ist er auch nicht auf der Erde, so ist er doch da und sitzt neben Gott. Darin besteht ja gerade der Glaube des Propheten, dass er Jesus als den ansieht, der auf Erden Gottes Reich aufrichten wird, obgleich nichts davon bisher geschehen ist. Diesen Glauben würde der Prophet verleugnen, wenn er dem Weltbeherrscher, dem Teufel, niemand entgegenzustellen hätte.

Auffällig ist, dass von einem Kampf Jesu mit dem Teufel nicht geredet wird. Er wird entrückt, ehe es zum Kampfe kommt. Seine Erhöhung erscheint darum als Errettung. So wird sie sonst nie angesehen. Beides hat seinen Grund darin, dass der, der die Heiden weiden soll mit eisernen Stabe, ein Kind ist.

Die Erhöhung und darum auch die Geburt Jesu haben noch eine andere einschneidende Bedeutung. Als er ent-

rückt, zu Gott erhoben ist, stürzt der Teufel aus dem Himmel. Michael und seine Engel werfen ihn hinaus. Man hat diesen Sturz des Teufels unmotiviert gefunden und den Angriff des Erzengels auf den Teufel angesehen als Beschützung des Kindes. Aber davon kann nicht die Rede sein. Das Kind bedarf garnicht mehr des Schutzes. Es ist in Gottes Thron geborgen. Oder man wollte einen Ansturm des Teufels auf den Thron Gottes als Motiv des Kampfes voraussetzen. Nur steht davon weder etwas da, noch liegt irgend ein Grund zu dieser Annahme vor. Ein Ansturm des Teufels auf Gottes Thron ist etwas so Ungeheuerliches, dass er nicht so ohne weiteres vorausgesetzt werden kann. Oder man sieht die Erzählungen vom Sturz des Teufels und der Geburt und Erhöhung des männlichen Sohnes als nicht ursprünglich zusammengehörig und nur äusserlich zusammengefügt an. So Bousset, ähnlich Joh. Weiss. Die inneren Gründe, die Bousset dafür geltend macht, sind unzureichend, da die Bedeutung, die der Sturz des Teufels nach apoc. 12 hat, nicht scharf ins Auge gefasst wird, was wohl durch die Aufsuchung paralleler Gedanken verursacht ist. Auch die äusseren Gründe sind nicht beweisend.[1]) Auch Wellhausen[2]) sieht den Sturz des Drachen und die Geburt und

1) Der Übergang in v. 13 ist nicht so ungeschickt, wie Spitta, dem Bousset hier folgt, behauptet. Freilich hat der Teufel nicht „geschlafen". Aber es steht garnichts dem entgegen, den Sturz vom Himmel auf die Erde auch für den Teufel so besinnungraubend zu denken, dass ihm nachher nochmal besonders zum Bewusstsein kommen muss, was geschehen ist. Auch die angebliche Doublette v. 6 und v. 14—16 beweist nichts. V. 6 ist neben v. 13—16 garnicht völlig überflüssig, weil v. 6 den Anfang der Flucht berichtet, den v. 13 voraussetzt; sonst könnte es ja nicht ἐδίωξεν heissen. Die Übereinstimmung besteht nur darin, dass zweimal der Zweck des Fliehens und Fliegens ausführlich angegeben ist. Diese Wiederholung ist freilich auffällig, erfordert aber keine kritischen Eingriffe. Ja bei der Wichtigkeit, die die Errettung des Weibes für den Propheten hatte, ist ihre zweimalige Erwähnung nicht so unangebracht, wie es zuerst scheint.

2) Analyse der Offenbarung Johannes. Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen, Philolog.-hist. Kl. Neue Folge, IX. Bd. No. 4 und Skizzen und Vorarbeiten VI, 215—25.

Erhöhung des Kindes als lediglich äusserlich zusammengesetzt an. V. 1—6 und V. 7—14 sollen Parallelberichte sein. Als Gründe dafür gibt er das Verhältnis von V. 6 und 14 und V. 6 und 7 an. „V. 7 folgt in Wirklichkeit nicht auf V. 6, sondern greift zurück und versetzt uns von neuem in den Himmel“, der schon seit V. 4 verlassen war. Wellhausen geht von der Voraussetzung aus, dass die Geburt auf der Erde stattfinde. Das beweist aber V. 4 garnicht. Denn, dass die Sterne auf die Erde geworfen werden, schliesst durchaus nicht ein, dass der Teufel und das Weib dabei auf die Erde kommen. Es setzt gerade im Gegenteil voraus, dass beide noch im Himmel sind.[1]) Alle diese Annahmen haben aber nur darin ihren Grund, dass die eigentliche Begründung für den Sturz des Teufels nicht verstanden ist. Sie liegt in der Erhöhung Jesu. Das ist gerade der eigentümliche Gedanke dieser Stelle: Die Erhöhung Jesu hat den Sturz des Teufels bewirkt. Das ist der Kernpunkt des ganzen Kap. 12.

Vom Sturz des Teufels aus dem Himmel ist noch Luk. 10, 18 die Rede. Doch behält Luk. 10 der Gedanke etwas Unklares. Denn es wird nicht ausreichend dargestellt, was es für den Teufel bedeute, aus dem Himmel gestürzt zu werden.[2]) Hier dagegen ist die Bedeutung seines Sturzes klar. Er kann nun nicht mehr vor Gott verklagen. Die Vorstellung, dass der Teufel bei Gott verklagt, ist bekannt als alttestamentlich und jüdisch. Das Verklagen ist an den Zutritt zum Himmel gebunden. Dieser wie jenes ist dem Teufel durch den Sturz aus dem Himmel für immer verwehrt.

1) Wellhausen glaubt ferner, die Entrückung des Messias aus jüdischen Voraussetzungen verstehen zu dürfen. Er begründet dies nur mit Vermutungen, die aber nichts beweisen. Mag auch die Geburt des Messias durch Israel und sein Erscheinen vom Himmel her aus Jesaia, Micha und Daniel herausgelesen worden sein; dass man beides in Beziehung gesetzt hat und zwar durch Annahme einer Erhöhung in den Himmel nach der Geburt auf der Erde, ist eben nur zu vermuten, aber ganz und gar nicht zu beweisen. Und um dies letztere allein handelt es sich hier.

2) Über Joh. 12 vgl. unten.

Weil der Sturz des Teufels das Aufhören des Verklagens vor Gott bedeutet, ist er in der Erhöhung Jesu begründet. Dem Ankläger steht gegenüber der Fürsprecher. Als solcher erscheint Jesus mehrfach. Er tritt für die Sünder mit seinem Gebet bei Gott ein und erwirkt ihnen dadurch die Vergebung, die Gnade Gottes. Der Gedanke findet sich bei Paulus, bei Johannes und im Hebräerbrief. Und immer ist die Fürbitte Jesu abhängig davon, dass er an Gottes Seite, dass er erhöht ist. Darum kann nach Röm. 8, 34 niemand verdammen, weil Jesus zur Rechten Gottes ist und für uns eintritt. Paulus blickt dabei freilich auf den Tod Jesu zurück, aber die Auferstehung wird nicht nur neben dem Tode genannt, sondern sogar mit *μᾶλλον δέ*, dem „immo vero, immo potius", womit der Redende sich selbst verbessert,[1]) als der eigentliche Grund für die Fürbittertätigkeit Jesu eingeführt. Entsprechend ist es I. Joh. 2, 1 ff.; darauf beruht die Gewissheit, Vergebung zu finden, dass Jesus als Fürsprecher bei dem Vater ist. Auch hier ist damit, dass Jesus als der *ἱλασμός* bezeichnet ist, gewiss an den Tod Jesu gedacht, aber *ἱλασμός* ist doch hier eben er selbst in seiner lebendigen Person, er, der beim Vater, d. h. erhöht ist. Im Hebräerbrief tritt Jesus als Hoherpriester für die Menschen ein bei Gott 7, 25. Diesen hohpriesterlichen Dienst übt er aber im Himmel. Es gehört dazu, dass er vor dem Angesicht Gottes erscheint durch seinen Eingang in den Himmel 9, 24. Darum ist er der Hohepriester, der uns ziemt, weil er höher als der Himmel geworden d. h. zu Gott erhöht ist 8, 26. Das ist die „Hauptsache", dass er als Hohepriester neben Gott sitzt 8, 1 vgl. 10, 12. So ist also auch hier in der apoc. Jesus als Fürsprecher gedacht. Darum musste der Teufel, der Verkläger aus dem Himmel weichen, als er zu Gottes Thron erhoben wurde. Seine Erhöhung bringt den freien Zugang zu Gott, die Gemeinschaft mit Gott. Darum ist sie Anlass zum Jubel im

---

1) B. Weiss zur Stelle.

Himmel. Nun, da die Gemeinschaft mit Gott eröffnet ist, können die Menschen die Liebe zum Leben überwinden und auf Grund des Blutes des Lammes den Teufel auch besiegen.

Wird aus den angeführten Parallelen verständlich, dass Jesu Erhöhung den Sturz des Verklägers herbeiführt, so gibt es noch eine, die den Sturz des Teufels überhaupt von Jesu Erhöhung abhängig macht. Dies ist Joh. 12, 31. Joh. 12, 20 ff. schildert zweierlei: erstens, wie Jesus die Erschütterung überwindet, die ihn angesichts des Todes fasst, den Wunsch nach Rettung niederkämpft und sich entschliesst, nur der Verherrlichung des göttlichen Namens zu dienen, d. h. jetzt zu sterben; zweitens, wie Gott ihm die Verklärung zusichert. Beides gehört unmittelbar zusammen, Jesu Tat: sterben und Gottes Tat: verklären. Ist es Jesu Sache, auf alles Wirken zu verzichten, so gibt ihm Gott dafür die universale Wirksamkeit, alle Menschen zu sich zu ziehen, wahrhaft fruchtbar zu werden. Mit dieser neuen Wirksamkeit Jesu ist das Gericht über den Fürsten dieser Welt verbunden, der Sturz des Teufels.[1]) Es ist durchaus unberechtigt, das Gericht über den Fürsten der Welt im Tode Jesu zu sehen.[2]) Ebenso wie das *δοξάζειν* in der Erhöhung erfolgt, ebenso wie das *ἑλκύσω* dieselbe zur Voraussetzung hat, so ist das Gericht über den Teufel die Erhöhung Jesu. Das zweimalige *νῦν* kann man nicht dagegen geltend machen, ihm steht das futurum *ἐκβληθήσεται* gegenüber. Diese Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft ist darin begründet, dass hier, wo Jesus den Willen zum Sterben, und Gott den Willen zur Verklärung ausspricht, das anfängt, was dann vollendet ist, wenn der Wille zur Tat geworden ist, d. h. wenn Jesus stirbt und Gott ihn verklärt. Also nicht als

1) Ob man mit Blass *βληθήσεται κάτω* oder wie gewöhnlich *ἐκβληθήσεται ἔξω* liest, macht keinen bedeutenden Unterschied, da als Raum, aus dem der Teufel gestürzt wird, schwerlich die Erde oder die Welt im allgemeinen gedacht werden kann. Es bleibt nur der Himmel übrig, von dem ja auch sofort in v. 32 die Rede ist.

2) Vgl. z. B. Holtzmann, Komm.², S. 167.

Jesus sich zum Sterben entschliesst, sondern als Gott ihm daraufhin die Verklärung verheisst, beginnt das Weltgericht. Das Gericht über den Teufel vom Tode Jesu allein abhängig machen, heisst die wesentliche Rolle, die das δοξάζειν im ganzen Zusammenhang spielt, übersehen. Hiermit wäre noch Eph. 1, 20 ff. und Col. 2, 13 ff. zu vergleichen, wo die Überordnung Jesu über die Geister, der Triumph über dieselben, in seiner Erhöhung gesehen wird.

Jesus ist also für die apoc. nicht nur der zukünftige Bekämpfer der heidnischen Weltmacht und Errichter des Reiches Gottes auf Erden, sondern auch der Fürsprecher, der die neue Gemeinschaft mit Gott eröffnet. Das ist erst der vollständige Glaube des Propheten. Beide Seiten seines Christusbildes scheinen nur wenig zusammenzuhängen. Aber um diesen Mangel an Zusammenhang richtig zu beurteilen, muss man bedenken, dass dies Nebeneinander der zwei Gedankenreihen: Jesus der Vermittler der Gnade Gottes und Jesus der Vollstrecker des Gerichtes und Gründer des Himmelreichs auf Erden, sich durch die ganze apoc. hindurchzieht. Eben in der Vereinigung dieser beiden Gedanken besteht die Christologie des ganzen Buches sowohl wie das 12. Kap. Diese Christologie entspricht durchaus der Situation der Gemeinde. Sie geht dem furchtbaren Angriff des Teufels entgegen. Sie hat nicht nur innerlich mit seiner Versuchung zu kämpfen, sie hat auch nicht nur die gehobene Stimmung des Kampfes. Es geht wirklich ums Leben. Der Tod ist ihr nicht erspart, sie muss in das Martyrium, obwohl doch der Christus da war, ja gerade weil sie sich zu ihm bekennt. Er war da, und das hat ihr hierin nichts geholfen. Er ist von ihr genommen und sie ist allein dem Teufel preisgegeben. Aber das ist ihr doch gewiss, dem Teufel wird die Macht genommen. Die heidnische Weltherrschaft wird zerstört. Ihr Vernichter ist schon da, und die Gemeinde kennt ihn. Und ist er auch von ihr genommen, gerade daraus schöpft sie den Mut, in diesen Kampf zu gehen. Sein Fortgang hat ihr Gottes Gnade er-

worben; kein Verkläger darf sich zwischen sie und Gott drängen. In dieser Gewissheit geht sie dem Martyrium entgegen, überwindet sie die Liebe zum Leben. So gehören die beiden Gedanken: Jesus Vermittler der Gnade und: Jesus Vollstrecker des Gerichtes eng zusammen. Diese Einheit will eben verstanden, nicht kritisch aufgelöst werden.

Aber es ist nicht zu leugnen, hier in Kap. 12 scheinen die beiden Gedanken auseinander zu fallen. Es ist ein anscheinend unvermittelter Übergang von dem Weltherrscher und Verfolger zum Verkläger vor Gottes Thron und vom Kämpfer gegen die Heiden zum Fürsprecher. Aber zunächst hat man dagegen die hier angewandte Darstellungsform zu beachten. Man darf hier, wo es sich um *σημεῖα* handelt, nicht diejenige Klarheit, Vollständigkeit und Durchsichtigkeit erwarten, die sich sonst voraussetzen lässt. Ferner liegt auch eine gewisse Einheit vor. Sie wird vermittelt durch die Versetzung neben Gott. Diese ist einerseits Entrückung vor dem Drachen und gibt als solche seiner Tätigkeit als Bekämpfer der Heiden die entscheidende Wendung, nämlich dass er dieselbe noch nicht ausüben kann. Andererseits ist sie die Erhöhung, durch die er Fürsprecher bei Gott geworden ist. Durch diese Doppelbedeutung verknüpft sie die beiden Seiten des Christusbildes.

Die Versetzung Jesu zur Seite Gottes wird hier nur beschrieben als Erhöhung, nicht als Tod. Vom Sterben Jesu ist überhaupt nicht die Rede. Das verlangt eine Erklärung. Man glaubt vielfach Erwähnung des Todes Jesu voraussetzen zu können. Gunkel fordert sie deswegen, weil nichts die Gemeinde in den Nöten und Verfolgungen, die sie treffen, so sehr trösten könnte, als die Erwähnung dessen, dass auch Jesus zwar vom Teufel getötet, aber doch wieder erweckt worden sei. Diese Gunkelsche Forderung kann nicht anerkannt werden. Wer weiss denn, ob es an dieser Stelle die Absicht des Propheten war, zu trösten und zu ermutigen? Ob er nicht in dem Hinweis auf das bald eintretende Gericht Trost genug für die Gemeinde sah?

Dieser Einwurf ist viel zu vage. Nicht allgemeine Gesichtspunkte, sondern nur die Berücksichtigung des ganz bestimmten hier vorliegenden Tatbestandes können hier entscheiden. Man darf auch nicht so schliessen: hier ist Jesus als Vermittler der göttlichen Gnade genannt, Gottes Gnade bringt er sonst durch seinen Tod, folglich muss hier sein Tod erwähnt werden. Die Vermittlung der Gnade Gottes im allgemeinen kommt an dieser Stelle gar nicht in Frage. Die Vorstellung ist eine ganz besondere. Es handelt sich in diesem Kap. nur darum, zu begründen, warum Jesus als Fürsprecher den Teufel als Verkläger verdrängt hat. In den angeführten Stellen ist die eigentliche Voraussetzung für sein Fürbitten seine Erhöhung, dem Tode kommt nur die Rolle einer entfernteren Voraussetzung zu. Wie nun in dem johanneischen ὑψωθῆναι Tod und Auferstehung zusammengefasst sind, so, darf man annehmen, ist auch in dem ἡρπάσθη der Tod implicite mitenthalten, mitgedacht. Dass er auch ausdrücklich in diesem Zusammenhang hätte erwähnt werden müssen, ist garnicht zu beweisen, sondern im Gegenteil dadurch, dass Jesus hier als Fürsprecher gedacht ist, unwahrscheinlich gemacht. Und dann ist es noch die Frage, ob es überhaupt möglich war, ihn hier zu erwähnen, ob er sich in das Bild einfügen liess, ohne dasselbe zu zerstören. Äusserlich scheint es ja ganz einfach. Die Erzählung würde etwa so lauten: Der Drache tötet das Kind, Gott aber macht es lebendig und entrückt es zu seinem Thron. Aber passte diese Darstellung des Todes Jesu in den Zusammenhang dieses Kap. 12 ?. Er erschiene dadurch als Niederlage vor dem Teufel. Derjenige, der die heidnische Weltmacht brechen soll, wird vom Herrn dieser Welt besiegt, wenn auch nur vorübergehend. Dieser Gedanke ist aber dem ganzen Neuen Testament fremd. Nirgends erscheint Jesus als im Tode vom Teufel besiegt, während der Sieg Jesu in der Auferstehung nachfolgte. So denkt die spätere Theorie vom listigen Handel Gottes mit dem Teufel, nach der Jesus erst durch den Tod in die Ge-

walt des Teufels gerät, dann aber durch die Auferstehung aus derselben befreit wird.[1]) Tod und Auferstehung werden garnicht in der Weise geschieden. Sie sind zusammen der Sieg Jesu über den Teufel. So ist es im Johannesevangelium, wo allein einigermassen ausführlich (vgl. 12, 31; 14, 30; 16, 11) Jesu Tod und Auferstehung als Sieg über den Teufel beschrieben wird. Jesus geht mit vollständiger Sicherheit dem Angriff des Teufels entgegen: er hat nichts in mir. Er sieht keine, wenn auch nur vorübergehende, Niederlage vor sich. Es geht auch nicht an, Jesu Tod als einen wirklichen Sieg des Teufels über Jesus zu betrachten. Jesus hat ja gerade durch seinen Tod die teuflische Versuchung überwunden; nur durch Sterben konnte er die Liebe und den Gehorsam Gott gegenüber bewahren. Gewiss hiesse auch für Jesus Sterben, wenn es nur Sterben, nur Vernichtung wäre, dem Angriff des Teufels unterliegen; aber so sterben, heisst den Teufel besiegen. Das ist ein Ineinander von Sieg und Niederlage, innerlich siegen und äusserlich gerade dadurch unterliegen, das eben erst durch die Auferstehung seine Lösung findet.[2]) Aber es geht nicht an, Niederlage und Sieg gegenüber dem Teufel auf einander folgen zu lassen. Wenigstens verfehlt man damit den Sinn des Johannesevangeliums. Dieses Ineinander von Sieg und Niederlage, dieser Sieg durch die Niederlage, der die einzige im Neuen Testament nachweisbare Anschauung über den Tod Jesu in seinem Verhältnis zum Teufel ist, liess sich hier apoc. 12 aber nicht zur Darstellung bringen. Es beruht darauf, dass Jesus eben den Auftrag hat zu sterben. Weil Gott seinen Tod will, darum siegt er gerade sterbend. Von diesem Auftrag ist aber hier apoc. 12 nicht die Rede. Hier ist seine Aufgabe, die Macht der Heiden zu brechen. Darauf hat sich der Text beschränkt. Jesu Tod wäre also

---

1) Diese Theorie liegt dem Neuen Test. völlig fern. Anknüpfungen an dieselbe sind nur bei Missverständnis einzelner Stellen zu finden.

2) Vgl. hierzu Schlatter, Die Gottheit Jesu und das Kreuz. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie V, 5. 1901.

hier nicht Erfüllung eines göttlichen Auftrags und darum gerade Sieg über den Teufel, sondern nur Niederlage. Seine Erwähnung hätte also hier, wo Jesus als Besieger des Teufels geschildert wird, gar keinen Sinn. Das Ineinander von Sieg und Niederlage im Tode Jesu beruht ferner darauf, dass im Johannesevangelium der Tod Jesu freiwillig, nicht gezwungen ist,[1]) wie sein Verzicht auf seinen Willen, seine Ehre (5, 38; 8, 50). Er tritt dem Wolf, dem Teufel, entgegen, obwohl er fliehen könnte. Dieser Verzicht auf das Leben, diese Freiwilligkeit des Sterbens, die dem Tode Jesu wesentlich ist, liess sich hier, wo Jesus unter dem Symbol des schwachen Kindes dargestellt war, nicht mehr darstellen. Das Kind würde sich dem Tode gegenüber lediglich passiv verhalten. Es hat nicht die Freiheit, sich dem Sterben zu entziehen, wenn ihm der Drache gegenübersteht. Sein Tod wäre nicht sein freier Wille, sondern ihm lediglich abgezwungen. Der Tod Jesu könnte nach alledem hier lediglich als historisches Faktum gebracht werden. Aber die Bedeutung dieses Faktums würde hier durchaus nicht deutlich werden. Vollständigkeit in der Darstellung des historischen Faktums zu fordern, hat man aber hier kein Recht. Dafür liegt hier eine symbolische Darstellung vor. Eine solche zeigt ja gerade dadurch, dass sie mit Symbolen arbeitet, dass hier alles auf die Bedeutung, nichts auf das Faktum als solches ankommt. Kenntnis des Faktums als solchen ist natürlich stets vorausgesetzt. Das brauchte der Prophet seinen Lesern und Hörern nicht erst zu sagen, dass Jesus auf keine andere Weise als durch den Tod zu Gott erhöht ist. Und selbst, wenn er es andeutete, so könnte derjenige, der auf Vollständigkeit des historischen Berichtes sieht, noch immer sagen: ein Christus, der im Himmel vom Teufel getötet wird, ist doch nicht derselbe, den Pontius Pilatus auf Golgatha auf Veranlassung des Synedriums hat hinrichten lassen. Verzichtet man aber, was der symbolischen Form der Darstellung allein entspricht,

1) Vgl. Lütgert, Johanneische Christologie. S. 95.

grundsätzlich auf Vollständigkeit im Historischen, so lässt sich das Fehlen einer ausdrücklichen Erwähnung des Todes Jesu verstehen.

Es wird vielfach auf die mythologischen Züge in apoc. 12 hingewiesen. Von ihnen aus will man das Ganze, auch das Christusbild, verstehen. Deshalb muss die Untersuchung auch sie ins Auge fassen.

Wenn es sich um das Verhältnis der apoc. zur Mythologie handelt, denkt man zunächst an die Tradition, aus der der Apokalyptiker geschöpft hat. Er ist ja nicht völlig selbständig, er verwendet gegebene Stoffe. Das lehrt der Vergleich der apoc. mit der israelitischen Prophetie und der Fortsetzung, die sie in der jüdischen Apokalyptik von Daniel bis zum IV. Esra gefunden hat. Überall kehren gleiche und analoge Vorstellungen wieder. Diese apokalyptische Tradition hat gewisse Beziehungen zur heidnischen Mythologie. Nicht nur die ältere israelitische Religion ist fremden Einflüssen zugänglich gewesen, sie hat sogar nicht einmal überall wirkliche Selbständigkeit besessen. Auch noch das Judentum ist nicht ganz abgeschlossen gewesen gegen fremde Eindrücke. Namentlich in seinen Spekulationen über Jenseits und Zukunft, die ja nur zum Teil erhalten sind, wird fremdes Gut gesteckt haben. Es ist nun gewiss, dass die Wurzeln der christlichen Apokalyptik zum Teil in der jüdischen liegen. Bis zu gewissem Grade gilt also diese Abhängigkeit von fremden Religionen auch für die christliche Apokalyptik.

Würden mythologische Elemente in der apoc. aus der Tradition kommen, so handelt es sich vor allem darum, von der Stellung des Apokalyptikers zu dieser Tradition eine Vorstellung zu gewinnen. Gunkel nahm[1]) an, dass die Apokalyptiker der Tradition gegenüber nicht selbständig waren. Ihre ganze Tätigkeit bestand nur darin, die Tradition

1) in Schöpfung und Chaos, S. 250—255.

fortzuleiten, ein wenig zu bearbeiten, so dass sie auf ihre Zeit passte. Die Tradition war ihnen die Offenbarung. Visionen hatten sie nicht, Produktivität darf man also bei ihnen nicht annehmen. Wie Gunkel später[1]) zugab, ist diese Annahme, dass dem Apokalyptiker keine eigentliche Selbständigkeit zukomme, unzutreffend. Sofern nun aber die Tradition die Brücke von der apoc. zum Mythus darstellen sollte, ergibt sich, dass nicht von jedem „mythologisch“ aussehenden Stoff in der apoc. behauptet werden darf, er gehe auf die Tradition und darum auf einen eigentlichen Mythus zurück. Diese Methode, die Gunkel — von seinen damaligen Voraussetzungen über die Bedeutung der Tradition aus mit Recht — in Schöpfung und Chaos zur Erklärung von apoc. 12 handhabte, ist also nicht mehr anwendbar, da ja ernsthaft mit Produktivität des Apokalyptikers gerechnet werden muss. Es ist also nicht möglich, von der apoc. aus ältere Traditionen zu konstruieren, um diese womöglich bis ins Babylonische hinauf zu verfolgen. Alle derartigen Hypothesen fallen damit fort.

Überhaupt ist „mythologisches“ Aussehen kein zureichender Grund zu der Behauptung, dass hier ein echter Mythus verarbeitet ist. Auch die eigenen Produkte des Apokalyptikers können mythologisch aussehen, denn der Apokalyptiker redet dieselbe Sprache wie der Mythus. Der Mythus beschreibt Überirdisches, Jenseitiges, so dass es dem Irdischen und Diesseitigen ähnlich erscheint. Er macht hier keinen durchgreifenden Unterschied. So auch der Apokalyptiker. Er behauptet Überirdisches und Jenseitiges gesehen und gehört zu haben und beschreibt es in anschaulicher plastischer Schilderung als ein Augenzeuge, nicht mit den Abstraktionen eines, der sich hütet, hier anschaulich zu werden. Zudem bildet er symbolische, wunderbare Figuren, die an scheinbarer Phantastik ihresgleichen nur im Mythus finden und zum Teil auch nach Analogie mythischer Vorstellungen gebildet sein mögen. So entstehen Gebilde und

1) in der Einteilung zum IV. Esra, nach der die Visionen der Apokalyptiker nicht nur Fiktion sind.

Szenen, die ganz „mythologisch" aussehen und doch mit dem Mythus direkt nichts zu tun haben, oder doch nur so wenig, dass zu ihrem Verständnis die Kenntnis des Mythus, der ihre Entstehung angeregt hat, nichts beiträgt. Mit ihnen hat man ebenso gut zu rechnen, wie mit echt mythologischen Stoffen.

Es ist nicht zu leugnen, dass in Kap. 12 einzelne Vorstellungen vorliegen, die nicht nur mythologisch aussehen, sondern letztlich echt mythologisch sind.[1]) Drachen gibt es nirgends, als in Mythen, und, wo von ihnen die Rede ist, da kommen sie irgendwie aus einem Mythus. Alles, was der Drache tut, hat einen „mythischen" Charakter; so, dass er Sterne vom Himmel fegt, Wasser speit u. s. w. Ob die Figur des Weibes aus einem Mythus stammt, ist schwer zu sagen. Ihr Aufputz würde dafür sprechen. Das Auftreten der Erde, die Hilfe, die sie dem fliegenden Weibe leistet, könnte auch mythischen Ursprungs sein.

Darf man nun vom mythologischen Charakter dieser Einzelheiten ausgehend auf mythologischen Ursprung des Ganzen schliessen? Jedenfalls nicht so ohne weiteres, sondern nur auf Grund von Beweisen. Der einfachste, und allein durchschlagende Beweis wäre die Aufzeigung des Mythus, der hier als Vorlage gedient hat. So kann man in der Urgeschichte der Genesis zum grossen Teil mit Sicherheit überarbeitete und umgeformte babylonische Mythen erkennen, weil man diese babylonischen Mythen vorlegen, die übereinstimmenden Züge und das höhere Alter der babylonischen Form des Stoffes nachweisen kann. So hat man versucht zur Erklärung von apoc. 12 babylonische, griechische und ägyptische Mythen heranzuziehen.[2]) Der babylonische Mythus scheidet nun von vornherein aus, da er als solcher nicht nachgewiesen, sondern nur eine Kon-

---

1) Mit Recht sagt Gunkel (z. rel.-geschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments S. 58): Ein „rein zeitgeschichtliches" Verständnis dieses Kap. ist unmöglich.

2) Des näheren vgl. Bousset, Komm. S. 351 ff., wo das Material zusammengestellt ist.

struktion Gunkels ist.[1]) Es bleiben also der griechische und der ägyptische Mythus. Beide sind Sonnenmythen, also nah verwandt, eigentlich nur verschiedene Rezensionen desselben Mythus.[2]) Ihr Inhalt ist etwa der: ein überirdisches Weib wird von einem Drachen verfolgt. Sie ist im Begriff ein Kind zu gebären, das der Drache zu fürchten hat. Es gelingt ihr, den Nachstellungen des Drachen zu entfliehen. Das Kind wird geboren und tötet dann den Drachen.

Dass hier zu den allgemeinen Umrissen von apoc. 12 Parallelen aufgewiesen sind, liegt auf der Hand. Aber die Konstatierung dieser Tatsache kann nicht genügen. Das Verhältnis zwischen den Drachenmythen und apoc. 12 muss noch näher untersucht werden. Entscheidend können hier natürlich nicht kleine, nebensächliche Züge sein. Übereinstimmungen in ihnen können darum nicht beweisen, weil dann die Verschiedenheiten, die doch auch zweifellos vorhanden sind, erklärt sein wollen. Sind die letzteren zufällig und belanglos, so können es die ersteren natürlich auch sein.

Zunächst ist der Ort zu beachten, an dem sich das Erzählte abspielt. Die Mythen haben als Schauplatz die Erde. Wenn nun in der apoc. der Vorgang in den Himmel verlegt wäre, so wäre dieser Unterschied freilich beachtenswert, aber nicht bedeutend. In der apoc. spielt sich das Ganze aber überhaupt nicht an einem Orte ab, weder im Himmel, noch auf der Erde, sondern erst im Himmel und dann auf der Erde. Man hat diesen Unterschied zu verwischen gesucht, weil man die Idee, dass Jesus im Himmel geboren sein solle, zu abenteuerlich fand. Aber das v. 1—12 Beschriebene begibt sich zweifellos nicht auf der Erde, ob im Himmel oder am Himmel,[3]) ist ziemlich gleichgiltig. Erst von v. 13 an ist der Schauplatz die Erde. Da geht es aber

1) Vgl. Bousset, Komm. S. 350 und Keilinschriften und Altes Testament[3], S. 379.

2) Wenn einer von beiden Vorlage für apoc. 12 sein soll, so liegt es näher, an den griechischen als an den ägyptischen zu denken, da der letztere in Kleinasien schwerlich so bekannt, wie der erstere, vielleicht überhaupt nicht bekannt war.

3) Vgl. Bousset, Komm. S. 335.

auch nicht an, die Wüste in den Himmel zu verlegen. Der Ortsunterschied ist gerade wesentlich, so gewiss der Teufel im Mittelpunkt der Erzählung steht, und die Erzählung eben im Bericht seines Sturzes vom Himmel auf die Erde besteht. Diesem Ortsunterschied zu Liebe ist sogar in die Figur des Weibes eine erhebliche Unklarheit gebracht. Zuerst erscheint sie als ein himmlisches Wesen mit den Gestirnen als Insignien; auf der Erde scheint sie gar nicht möglich zu sein. Nachher ist sie plötzlich auf der Erde und flieht in die Wüste. Und das geschieht alles, ohne dass etwas angegeben wäre, das diesen Übergang des Weibes vom Himmel auf die Erde rechtfertigte. Es lässt sich im Wesen des Weibes gar kein Grund entdecken, um deswillen der Zufluchtsort für sie auf der Erde sein musste. Im Gegenteil, augenscheinlich wäre sie im Himmel, aus dem der Drache ja nun gestürzt ist, viel sicherer. Indem sie über die Erde flieht, wird sie ja gerade der Verfolgung des Drachen ausgesetzt. Es bleibt gar keine andere Annahme übrig, als dass das Weib eben dem Drachen gegenüber gestellt werden soll und darum zu Anfang mit in den Himmel und dann stillschweigend mit auf die Erde versetzt ist, als der Drache auf die Erde gestürzt ist.[1]) Das ist ja durchaus verständlich, anders liesse sich die Gegenüberstellung des Weibes und des Teufels gar nicht durchführen, wenn einmal der Sturz des Teufels dargestellt werden sollte. Das Bild vom Sturz des Teufels verlöre jegliche Plastik, wenn etwa der Teufel erst vor seinem Sturze auf der Erde dem Weibe gegenüber stände, oder sie nach seinem Sturze im Himmel verfolgte. Es ergibt sich also, dass der Ortswechsel, den der Sturz des Teufels vom

1) Wenn Wellhausen (Analyse S. 19) von dieser stillschweigenden Versetzung des Weibes auf die Erde urteilt, sie könne nicht ursprünglich sein, und hier ein Kennzeichen dafür findet, dass apoc. 12 aus zwei zusammengearbeiteten Stücken besteht, so ist dem nur das eine entgegenzuhalten, dass es nach Wellhausen absolut unverständlich ist, warum denn der eine der parallelen Berichte das Weib zu Anfang in den Himmel versetzt. So lange hierauf keine Antwort erfolgt, kann man natürlich nicht sagen, wie das Weib nachher auf die Erde kam.

Himmel auf die Erde mit sich bringt, von grundlegender Bedeutung für die ganze Erzählung ist, dass nach ihm alles sich zu richten hat. Von alledem ist aber in keinem der erwähnten Mythen die Rede. Hier wäre also ein bedeutender Eingriff in den überlieferten Mythus zu konstatieren.

Ferner: in den Mythen fällt die Verfolgung und Errettung des Weibes vor die Geburt des Kindes; gerade um das Kind gebären zu können, wird das Weib entrückt. In der apoc. findet umgekehrt die Verfolgung des Weibes nach der Geburt statt. Anfangs stellt der Drache nur dem Kinde und dann erst, nachdem ihm dies entrissen ist, dem Weibe nach. Die Errettung des Weibes bildet den Schluss des Ganzen.

Damit hängt ein anderer bedeutsamer Unterschied zusammen. Die Mythen schildern den Knaben als Drachentöter. Der apoc. liegt das fern.[1]) Der Drache wird überhaupt nirgends, weder hier noch im 19. Kap., von Jesus eigentlich „bekämpft". „Der Gegner, mit dem der wiederkehrende Messias zu kämpfen hat, ist nicht der Drache, sondern das Tier." (Bousset, Komm. S. 356.) Die Exekution am Drachen ist von dem, was Jesus den Drachen antut, unterschieden. Sie ist nicht seine Aufgabe. Engel besorgen sie hier, wie Kap. 20, 1 ff.[2]) So gewiss dem Drache Jesu Feind ist, und er seinen Sturz herbeiführt, Drachentöter ist Jesus nicht. Dafür ist nach der apoc. der Knabe gleich nach seiner Geburt der Wut des Drachen preisgegeben, wovon im Mythus nichts zu finden ist. Apollo sucht vielmehr erst den Drachen auf, um ihn anzugreifen. Das kommt eben daher, dass der Drache der apoc. ein im Grunde ganz anderes Wesen ist als der Drache der Mythen, nämlich der Teufel.

Die wirkliche Übereinstimmung zwischen der Erzählung der apoc. und den Drachenmythen beschränkt sich also auf die allgemeinen Umrisse: einem überirdischen Weibe steht als Feind ein Drache gegenüber, der sie verfolgt; sie ge-

---

1) Gegen Gunkel, Zum rel.-gesch. Verständnis d. N. T. S. 93.

2) Vgl. damit, dass auch Joh. 12 der Teufel stürzt, ohne dass Jesus Hand an ihn legt.

biert ein Kind. Der eigentliche Lauf des Erzählten ist ganz verschieden. Eine weitere Übereinstimmung des Drachenmythus mit apoc. 12 hat man in der Abweichung von dem geschichtlichen Bilde Jesu sehen wollen. Nun ist es ja richtig: soweit die Abweichungen vom geschichtlichen Bilde Jesu sich daher schreiben und darin zusammenfassen, dass Jesus als Kind erscheint, könnten sie ihren Ursprung in der Übertragung eines Drachenmythus auf Jesus haben. So würde sich also nicht so sehr, was apoc. 12 über Jesus gesagt ist, als vielmehr, was nicht über ihn gesagt ist, aus dem Mythus erklären. Aber dies argumentum e silentio ist nicht wirklich durchschlagend. Es ist oben gezeigt, dass deutliche Beziehungen zur Geschichte Jesu vorliegen, und dass man nicht voraussetzen darf, die fehlenden Tatsachen der Geschichte Jesu müssten hier erwähnt sein. Zudem wären so starke Eingriffe in den Mythus gemacht, wenn er wirklich als Vorlage gedient hätte, dass man doch fragen müsste, warum ist zum Beispiel der Tod Jesu, dessen Einfügung den Mythus nur wenig verändert hätte, nicht eingesetzt. Vollständig wäre also die Frage der Abweichung von der Geschichte Jesu auch durch Annahme der Beeinflussung durch den Mythus nicht erledigt. Freilich, wem an dem Christusbild von apoc. 12 das Wesentliche ist, dass alles mögliche fehlt, was er erwarten zu sollen glaubt, dem wird die Verwandtschaft mit dem Drachenmythus sehr wichtig erscheinen. Wer aber die eigentümliche Verwendung der Erhöhung in ihrer Bedeutung für das Ganze erkannt hat, wem am Christusbild von apoc. 12 seine positive, nicht nur seine negative Seite wichtig ist, für den wird die Annahme einer Verwandtschaft mit dem Drachenmythus zum mindesten bedeutungslos, sogar unwahrscheinlich werden.

Eine starke Stütze würde die Annahme der Abhängigkeit von Kap. 12 von einem Drachenmythus gewinnen, wenn in den eschatologischen Hoffnungen des Judentums, aus denen die apoc. ja zweifellos geschöpft hat, sich derartige Beziehungen zu einem Drachenmythus fänden. Denn darin

wird Gunkel trotz Boussets Gegenbemerkungen[1]) recht behalten, dass eine direkte umfangreiche Benutzung von heidnischem Material sehr unwahrscheinlich, eigentlich ausgeschlossen ist. Nun kommen freilich Drachen in der jüdischen Eschatologie vor. Behemoth und Leviathan[2]) und die Tiergestalten, die in Daniel und IV. Esra 11 ff. die Weltreiche darstellen, wären zu nennen.[3]) Aber da sind überall die Beziehungen zu bekannten Drachenmythen so allgemein, so unsicher, dass dadurch eigentlich im Gegenteil bewiesen wird: was aus älterer Zeit von Resten eines Drachenmythus noch vorhanden war, starb je länger je mehr ab. Ebensosehr fehlen Beziehungen zu apoc. 12. Jedenfalls reicht das vorliegende Material nicht aus, um daraus eine jüdische Bearbeitung des Drachenmythus erschliesen zu können, die dann die Grundlage für apoc. 12 abgegeben hätte. Also auch diese Stütze für die Annahme der Abhängigkeit von apoc. 12 von einem Drachenmythus fehlt.

Nach alledem muss es also als nicht sehr wahrscheinlich bezeichnet werden, dass dem Apokalyptiker irgend eine Rezension des Drachenmythus als Vorlage gedient hat. Ist dies aber doch der Fall gewesen, dann hat er von dieser Überlieferung nur die allgemeinen Umrisse übernommen und sie mit neuen Inhalten gefüllt. Dann ist der Mythus nicht nur umgedeutet, sondern tiefgreifend umgestaltet.

---

1) Vgl. Komm. S. 353 f. Die Benutzung des Drachenmythus irgendwie auf Missionsabsichten zurückzuführen, scheint gänzlich ausgeschlossen; und dass für den Apokalyptiker gerade eine scharfe Grenze gegen das Heidentum bestanden habe, dürfte „keine allzu aprioristische Behauptung“ sein.

2) Vgl. hierüber Weber, Jüdische Theologie[2], S. 202 und Henoch 60ff., IV. Esra 64, 9 ff.; Baruch 29, 4.

3) Der Drache von psalm. Salom. 2, 25 ff., der Keilinschriften und Altes Testament[3], S. 508 noch angeführt wird, gehört nicht hierher. Die Stelle redet von einem Ereignis der Vergangenheit, nicht der Zukunft, von einem Menschen. Wenn a. a. O. S. 512 behauptet wird, der neuen Schöpfung am Ende müsse auch ein neuer Kampf mit den Drachen vorausgehen, wie der ersten, so ist das eine nicht hinreichend begründete Forderung.

Dann ist nicht nur die Christologie durch Mythologie, sondern auch der Mythus durch die Christologie beeinflusst.[1]) Dies letztere ist dann zum Verständnis von apoc. 12 ebenso wichtig, wie die Tatsache der Abhängigkeit von einem Mythus.

Daneben steht die andere Möglichkeit der Erklärung des Tatbestandes. Der Prophet hat bei der von ihm selbst gebildeten Erzählung versprengte ursprünglich mythologische Motive, die in der apokalyptischen Tradition noch vorhanden waren, benutzt, ohne sie in einem Mythus als Ganzem zusammengefasst vor sich gehabt zu haben. Wo er mit den bekannten Drachenmythen zusammentrifft, ist das lediglich zufällig, ohne dass eine geschichtliche Vermittlung vorliegt.

Für welche von diesen beiden Möglichkeiten man sich entscheidet, ist nur von untergeordneter Bedeutung. Dies ist eine Entscheidung, für die es sichere Anhaltspunkte eigentlich nicht gibt, auf die daher auch nichts mehr ankommt. Die sogenannte religionsgeschichtliche Frage ist nicht die Hauptfrage zu apoc. 12. Das Verständnis von apoc. 12 hängt nicht von der Erkenntnis ab, ob hier mythologische Einflüsse gewirkt haben und woher dieselben kommen. Alles Mythologische ist hier nur äusserlich. Das Christusbild von apoc. 12 kann man nicht aus einem Mythus ableiten. Gerade die Hauptsache, die Erhöhung an die Seite Gottes, stammt aus keinem Mythus. Wenn man der Ansicht ist, der Christusglaube der Gemeinde entspreche nicht dem, was Jesus gewesen ist, sondern entstamme einer Übertragung mythologischer Vorstellungen auf Jesus, so kann man apoc. 12 nicht als Beweis dafür anführen.

---

1) Je geringer der Einfluss ist, den der Mythus ausgeübt hat, je mehr er nur zur „Anregung" wird, die die Produktion des Propheten in Bewegung gesetzt hat, je mehr die Beeinflussung des Mythus nur auf die Seite der symbolischen Form der Darstellung fällt, um so leichter liesse sich eine direkte Übernahme aus dem Heidentum, etwa aus dem Apollomythus, annehmen. Dann mögen sogar Bilder auf Münzen oder Statuen hier die Vermittlerrolle gespielt haben. Vgl. Bousset, Komm. S. 353.

Im Gegenteil, gerade diese Stelle zeigt, dass der Glaube an den zur Rechten Gottes erhöhten Herrn Gedanken, die etwa der Mythologie entstammen, gründlich umgestaltet hat. Nur der, dem es a priori feststeht, dass die Christologie mythologischen Ursprungs ist, kann diese Annahme in apoc. 12 bestätigt finden, aber der Tatbestand von apoc. 12 veranlasst nicht dazu.

Thesen.

1. Die Visionen in der Offenbarung Johannis sind nicht nur als schriftstellerische Einkleidung anzusehen.
2. Die Offenbarung Johannis ist zwischen dem Tode Neros und der Eroberung Jerusalems durch die Römer verfasst.
3. Act. 15 und Gal. 2, 1—10 beziehen sich auf dasselbe Ereignis.
4. Die vorexilischen Propheten nehmen dem Kultus gegenüber nicht eine prinzipiell ablehnende Stellung ein.
5. Der Ebed Jahve des Deuterojesaias ist das Volk Israel.
6. Für die Gotteslehre des Duns Scotus ist nicht charakteristisch, dass velle contingenter causare sei.
7. Der ontologische Gottesbeweis ist als Ausdruck der Selbstgewissheit des religiösen Wissens anzuerkennen, aber logische Beweiskraft besitzt er nur in diesem Sinne.
8. Das opus salvificum ist nicht auf drei munera Christi zu verteilen.
9. Dem geschichtlichen Bilde Jesu entspricht der Satz: non potuit peccare.
10. In jedem Hauptstück des lutherischen Katechismus ist das Ganze der christlichen Lehre enthalten.

Lebenslauf.

Hermann Martin Friedrich Büchsel wurde am 2. Juli 1883 zu Stücken im Reg.-Bez. Potsdam geboren als Sohn des Pastors Joh. Büchsel. Seine Schulbildung empfing er im Elternhaus, auf der Gymnasialvorschule und dem Gymnasium zu Kottbus und auf dem paulinischen Gymnasium in Münster in Westfalen. Im Sommersemester 1901 und im folgenden Wintersemester studierte er in Tübingen Theologie. Vom Sommersemester 1902 bis zum Sommersemester 1904 (einschliesslich) setzte er sein Studium in Halle fort. Im April 1905 bestand er in Stettin die Prüfung pro venia concionandi. Seit dem Wintersemester 1905 hat er sein Studium in Halle fortgesetzt.

Seine akademischen Lehrer waren die Herren Professoren DD. Holl und Schlatter in Tübingen, Haupt, Hering, Kähler, Kautzsch, Loofs, Lütgert, Professor Dr. Riehl und Privatdozent Dr. Medicus in Halle. Unter diesen weiss er sich besonders den Herren Professoren D. Kähler und D. Lütgert zu Dank verpflichtet.

BS3828 .J5B9	307652 Büchsel Christologie der Of- fenbarung Johannes.


UNIVERSITY OF CHICAGO
50 710 137

